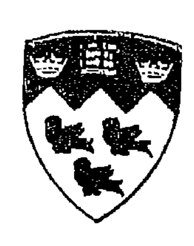
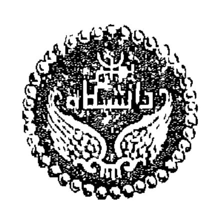




مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گيل

با همکاری

دانشگاه تهران

المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نورانی

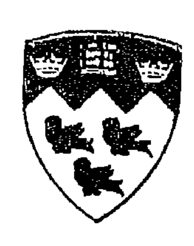
تهران ۱۳۶۳

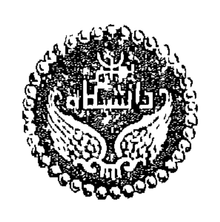
چاپ اول

فهرست عام*

* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.







مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران

المبدأ والمعاد

للشیخ الرئیس

أبی علی الحسین بن عبدالله بن سینا

باهتمام

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد

قیمت ۱۶۰۰ ریال
مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بـا مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحـات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطـالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی‌و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت‌نشینی، بـا ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، بـه‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حـال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمـام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات بهزبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی بهافتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپ‌شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔانگلیسی‌شرح‌غررالفرائدمعروف به‌شرح‌منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی‌محقق بامقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ‌شده درنیویورك ۱۳۵۶چاپ‌دوم‌تهران۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی وديگران و تحقيق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبـان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جروسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، بانضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ـ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی بـا مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و مـلاذالمجتهدین معروف به‌معالـم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الـدیـن معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فـارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای‌کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بـامقدمه)، ازپـروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العـابدین العلـوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فـی شرح تجریدالـکلام، عبدالـرزاق لاهیجی، بـاهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های‌کلامی شیخ مفید، مارتین مـکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ‌الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، بانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، هـ.ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

فهرست

المقالة الاولى

اثبات المبدأ الاول ووحدانيته و صفاته

المقالة الثانية

ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية

الفهرس العام

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن‌سينا المولود فی ۳۷۰ والمتوفی فی ۴۲۸. ه. قد حظی بمواهب الهية من صحة فی الجسم و ذكاء نادر و ذاكرة قوية و عقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بدت ملامح ذلك فی سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة فی الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقی منه انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقی من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتی مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامی واليونانی وثقافة الفرس والهند والسريان وافرغها فی قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمی يرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هی الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هذا القرن فكانت تدرس بانتظام فی البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان فلسفة ابن‌سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجياء المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل ومانا له بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادی وعدله وابداعه الكائنات وحكمته فی ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبی وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس فی عباداتهم. و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب فی المعاد الجسمانی والروحانی.

ومما أورثنا ابن‌سينا كتاب المبدأ والمعاد الذی هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تألیفه و املائه فتلمیذه الجوزجانی ذکر ذلک فی سیرة الشیخ الرئیس، و هو شاهد علی ذلک. قال: «کان بجرجان رجل یقال له أبومحمد الشیرازی یحب هذه العلوم، و قد اشتری للشیخ داراً فی جواره و أنزله فیها، و کنت أنا أختلف الیه کل یوم، فأقرأ المجسطی وأستملی المنطق، فأملی علی المختصر الأوسط، وصنف لأبی محمد الشیرازی کتاب المبدأ والمعاد و کتاب الأرصاد الکلیة». ولم توضع نسبة الکتاب الی مؤلفه موضع الشک بحال، وفوق هذا فالکتاب سینوی فی أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلک الأسلوب الذی الفناه بوجه عام من الشیخ الرئیس، و موضوعه مایمکن أن نسمیه فلسفة ابن سینا فی اوسع معانیها، تلک الفلسفة التی عالجتها مؤلفات ابن سینا الأخری، کالشفاء والنجات والحکمة العرشیة والفیض الالهی والارزاق فی العدل الالهی و عیونا لحکمة والهدایة و الاشارات و رسائله فی النفس و أجوبته لمسائل کانت ترد علیه.

و لقد أتی ابن سینا فی المبدأ و المعاد بایجاز مافصله بعده فی کتبه الأخر ولاسیما فی الهیات الشفاء والنجات، فکثیر من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذی جاء فیه فی بیان العقل الفعال والحدس والتعلم و خواص النبوات قد شرحه بعد ذلک فی علم النفس من طبیعیات الشفاء. و رتبه فی ثلاث مقالات و بحث فی الأولی عن اثبات المبدأ الأول للکل و وحدانیته والصفات التی تلیق بجنابه، و فی الثانیة عن ترتیب فیض الوجود عنه والعقول والنفوس والعنایة والعدل و آثار حکمته، وفی الثالثة عن الدلالة علی بقاء النفس والنبوة وأن الأنبیاء کیف یوحی الیهم بالمعقولات بلاتعلم بشری والکرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقی من المبدأ والمعاد أکثر من عشرین نسخة فی مکتبات العالم و ذکرها کل من قنواتی فی مؤلفات ابن سینا و مهدوی فی فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا و رأینا کثیراً منها او صورها و أفلامها فی مکتبات ایران والمکتبة المرکزیة بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأی علی أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ۳۲۲۷، المورخ سنة ۵۸۰، ه، أساساً فی التحقیق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوی، رقم ۹۷۱ حکمت، من القرن الثامن، و نور عثمانیة، رقم ۳۸۹۴، وضع بین معقوفین و روجع الی سائر المخطوطات کمؤیدات فی القرائة والاعـداد و تثبیت النص وأتعبنا أنفسنا فی ذلک وأرحنا کل قاری کریم.

وکنا قدکتبنا مقدمة فی أحوال ابن سینا و ذکر تصانیفه و بیان آرائه الفلسفیة والدینیة و مقارنة ماجاء فی هذا الکتاب بما فی غیره من مؤلفاته و الآن روماً للاختصار نؤخر طبع مانرید الی یوم أن نقدم لکتبه و رسائله فی الالهیات بعون الله تعالی.

طهران، ۱۳۶۲/۹/۲۶، عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشيخ ابى محمدبن ابراهيم الفارسى

الحمدلله ربالعالمين و صلواته على نبيه سيدنا محمد و آله الطاهرين اجمعين. قال الشيخ الرئيس ابوعلى الحسين‌بن عبدالله بن سينا:

و بعد، فانّى أريد أن أدُلَّ فى هذه المقالة على حقيقة ما عندالمشّائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد. فيتضمّن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين، أحدهما الموسوم بأنّه فى مابعدالطبيعة، والثانى العلم الموسوم بأنّه فى الطبيعيات؛ فانّ ثمرة العلم الذى هو فى مابعد الطبيعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثو لوجيا» و هو فى «الربوبيّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات على ترتيبها إليه. و ثمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الاولى فى إثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به. المقالة الثانية فى‌الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن أوّل موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فى‌الدلالة على بقاء النفس الانسانيّة والسعادة الحقيقيّة الآخريّة والتى هى سعادة مّا وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة والتى هى شقاوة مّا وغير حقيقيّة.

و أتحرّىٰ فى هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وكتموا، و أجمَعَ ما فرّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصِر الذى لمثلى، ممّن مُنِيَ بانقراضِ زمانِ العلماء، وانصرافِ الهمَم الى أغراضٍ شتّىٰ عنِ الحِكم، و تسلّطِ المقتِ علىٰ مَن تعاطىٰ مِن الحقيقةِ طرفاً؛ ثمّ كلالِ الحدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِر الممتحَنين بمثل مِحنتى والمدفوعين إلى ما دُفِعتُ إليه من نوائبِ الزمانِ، واللهُ المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

المقالة الأولىٰ

[فى اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به]

[فصل ١]

فى تعريفِ الواجبِ الوجودِ والممكنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذى متىٰ فُرِضَ غير مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكنَ الوجودِ هو الذى مَتىٰ فُرِضَ غيرَ موجودٍ او موجوداً لم يَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروريُّ، والممكنُ الوجودِ هوالذى لاضرورةَ فيه بوجهٍ، اى لافى وجوده ولا فى عدمه. وهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنىٰ بممكنِالوجود ماهو فىالقوّة، و يقال الممكنُ على كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فىالمنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد يكونُ بذاته وقد يكونُ لا بذاته؛ والذى هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذى لذاته، لالشىءٍ آخر، أىَّ شىءٍ كان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذى، لوضع شىء ما ليس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنَّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولكن عند فرضِ التقاءِ القوّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنى المحرِقة والمحترقة.

[فصل ٢]

فى أنّ واجبَ الوجود لا يكونُ بذاته و بغيره معًا

ولا يجوز أن يكونَ شىءُ واحدُ واجبَ الوجودِ بذاته و بغيره معًا، فانّه إن رفع غيره ذاک اولم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلا يكونُ وجوبُ وجوده بغيره؛ و إمّا أن لايبقىٰ وجوبُ وجوده على حاله، فلايكونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فی أنّ واجبَ الوجود بغیره ممکنُ الوجود بذاته

و کلُّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فانّه ممکنُ الوجود بذاته، لأنَّ ما هو واجبُ الوجود بغیره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّاو إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غیرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشیء الذی له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما یتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لایخلو: إمّا أن یکونَ مقتضیاً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضیاً لا مکانِ الوجودِ، او مقتضیاً لامتناع الوجود. ولا یجوزُ أن یکونَ مقتضیاً لامتناع الوجود، لأنَّ کلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم یوجد، ولا بغیره، و لا أن یکونَ مقتضیاً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنَّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغیره.

فبقی أن یکونَ باعتبار ذاته ممکنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الی ذلک الغیر واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التی إلی ذلک الغیر ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممکنةُ الوجود، فقد بان أنّ کلّ واجبِ الوجودِ بغیره فهو ممکنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فی أنّ ممکن‌الوجود بذاته إنّما یوجد بأن یجب وجوده بغیره

وهذا ینعکسُ فیکونُ کلُّ ممکن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده کان واجب‌الوجود بغیره، لأنّه لایخلو: إمّا أن یصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا یَصحَّ له وجود بالفعل، وإلاّ کان ممتنع الوجود، فبقی أن یصحَّ له وجود بالفعل. فحینئذٍ إمّا أن یجب وجودُه و إمّا أن لایجبَ وجودُه؛ فان لم یجب وجودُه فهو بعدُ ممکنُ الوجود لم یتمیّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بین هذه الحالة منه والحالة الأُولیٰ، لأنّه قدکان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنَّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّـه مـمكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانَّ تـلك الحـالَ كـانت قـبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجـبَ وجـودُها وهى مـوجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خـروجَه إلى الوجـود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكن الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بـذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاتِه فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فـامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجـودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فـيجبُ إذاً أن يـجبَ وجـودُه مـع وجودالسبب، فكلُّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهوإنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

فى أنّه لايجوزُأن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا فى واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه

ولا يـجوزُ أن يكونَ شيئان إثـنان ليس هذا هوذاک ولاذاک هذا، و کـلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنَّ واجـبَ الوجـودِ بـذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ مـنهما واجـبَ الوجـود بـالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بـذاته، و جملتُهما واجـبَ وجـودٍ واحـدٍ؛ و ذلک لأنّ اعتبارَهما ذاتـين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بـذاته فكلُّ واحـدٍ مـنهما مـمكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ فى وجوده أقـدمُ مـنه، لانَّ كـلَّ علّةٍ أقدمُ فى وجوبِ الذاتِ منالمعلولِ، و إن لم يكن فىالزمان؛ فـلكلٍّ واحـدٍ مـنهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما و صفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التى أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ فى أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ فى الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهى غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّىٰ يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاته مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدٍّ و قولٍ ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلُّ واحد منهما على شيءٍ هو فى الوجودِ غيرُ الآخر بذاته. و ذلك لأنّ كلّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحَّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونها فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحَّ ذلك لبعضِها، و لكنّه لا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحَّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذى يصحُّ له.

و إن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة فى الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلِّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلَّ، فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكننُا أن نقولَ: إنّ الكلَّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فى مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فى الكم، ولا فى المبادى، ولا فى القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ۶]

فى أنّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلک و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتى أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنّ الواجبَ الوجودِ لا يتأخّرُ عن وجوده وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التى تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ۷]

فى أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقل الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فى مادّة فهى كذلک، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فى مكان، ولا حامل للعوارض التى تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّتَه ليست فى مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلک لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلک

بتجریدالعقل فلیست کانت معقولةً بذاتها بـالفعل، بـل بـالقوّة، کـهذه الاجسام الطبیعیّة والصناعیّة؛ و إن کان هذا المعنیٰ لها بذاتها، فـذاتُها مـعقولةٌ بـالذات، و وجودُها فیالعقل بالقوّة هوالعقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ کلّیّةٌ مجرّدةٌ عنالمادّةِ والعوارضِ التی تعرضُ لها بسببِ المادّة، زیادةً علیٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التی فیالخیال والذکر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولکن مـعالعـوارض التی لهـا منالمادّة، فانّ صورةَ زیدٍ فیالخیالِ هو علی قدره مـنالطول والعـرض، واللون، فی وضع مّا وأیـن، وهٰذه عوارضُ عرضت لانسانـیّته، لیس شیءٌ مـنها یـقتضیه ماهیّتُه الذاتیّةُ، والاّ لاشترک الکلُّ فـیها؛ بـل إنّـما عرضت له بسببِ المادّةِ التی قبلتِ الانسانیّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقلیّةُ فانّها تـنقُصُ عن مـاهیّاتِ الأشیاءِ هٰذهِ اللوازمَ کـلَّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحیثُ إذا کانتِ الماهیّةُ کثرةً تحتها صلحـت لأن تشترکَ فـیها، فلا یکونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ فی طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أین؛ ولو کان له شیءٌ مـن هذا لم یُـحمَل علی مـالیس له ذلک الطولُ، والعـرضُ، واللونُ، والأینُ، والوضعُ.

وکلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عنالمادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صیّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة یکون منفصلاً عنهـا انـفصالَ مـادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن کان منفصلاً بالذات عنها و یعقلها کان ینال مـنها صورة أُخـریٰ معقولة. والسؤالُ فی تلک الصبورةِ کالسؤالِ فیها، وذهب الأمرُ إلی غیر نهایةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بـالفعل إمّـا أن یکونَ حینئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التی حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا یجوز أن یکون العقل بالقوّة هوالعقـل بـالفعل لحصو لهـا له، لأنّـه لایخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلک الصورةَ اولا تعقلها. فان کان لا تعقل تلک الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلی الفعل، و إن کـان تـعقل تـلک الصورةَ فـامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّا أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فامّا على الاطلاق، فيكونُ كلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورةُ حاصلةٌ للمادّة و حاصلةٌ لتلك العوارض التى تقترنُ بها فى المادةِ، فيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعوارضُ عقلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ فى الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاقِ، ولكن لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن يعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فيكونُ كأنّه قال: لأنّها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» ليس نفسَ وجودِ هٰذِه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقلِ بالقوّة، ولا وجودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هو العقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بالقوّة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هو الذى من شأنه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ، فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّناه و أمّا الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاتَه او غیر ذاتِه. ولا یجوزُ أن یعقل غیر ذاتِه، لأنّ ما هو غیرُ ذاتِه إمّا أجـزاءُ ذاتِـه، وهی المادّةُ والصورةُ المذکورتان، او شیءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان کان شیئاً خارجاً عن ذاتِه فهو یعقلُه بأن یقبلَ صورتَه المعقولةَ، فـیحلُّ منها محلَّ المادّةِ؛ ولاتکون تلک‌الصورةُ هی‌الصورةَ التی نحنُ فـی‌بـیانِ أمـرِها، بل‌صورةً أخریٰ بهایصیرعقلاً بالفعل.

و أیضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التی بها یصیرُ العقلُ بالفعلِ بـهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلک فانّ الکلامَ فی‌المجموع مع تلک الصورةِ الغریبةِ ثابتٌ.

ولا یجوز أن یکون أجزاءَ ذاته أیضاً. لانّـه إمّـا أن یـعقل الجــزء الذی هو کالمادّة، او الجزء الذی هو کالصورة، او کلاهما؛ وکلٌّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّـا أن یعقله بالجزء الذی هو کالمادّة، او بالجزء الذی هو کالصورة او کلاهما.

و أنتَ إذا تعقبّتَ هٰذه الأقسام بان لک الخطأ فـی جمیعهـا، فـانّه إن کـان یُعقَلُ الجزءُ الذی هو کالمادّة بالجزء الذی کالمادّة. فالجزء الذی کـالمادّة عاقـل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذی کالصورة فی هذا الباب هاهنا.

و إن کان یُعقَلُ الجزءُ الذی کالمادّة بالجزء الذی کالصورة، فـالجزء الذی کالصورة هوالمبدأ الذی بالقوّة، والجزء الذی کـالمادّة هوالمبدأ الذی بـالفعل و هذا عکس الواجب.

و إن کان یُعقَلُ الجزءُ الذی کالمادّة بالجزئین جمیعاً، فصورةُ الجزء الذی کالمادّةِ حالّةٌ فی‌الجزء الذی کالمادّة و فی‌الجزء الذی کـالصورة فـهی أکبرُ مـن ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا فی جانبِ الجزء الذی کـالصورة. وکـذلک إن وُضِعَ أنّـه یُعقَلُ کلُّ جزءٍ بکلِّ جزءٍ. فقد بـطل إذاً الأقسامُ الثلاثـةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقلّیةَ لیست نسبتُها الی العقلِ بـالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبیعیة إلی الهیولی الطبیعیّة، بـل هی إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدذاتـاهما شیئاً واحــداً، فــلم یکن قــابلٌ ومــقبولٌ

متميّزي الذاتِ، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعلِ، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذى من شأنه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرِّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولايحتاج في أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعلِ، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

في أنّ واجبالوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمُّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذى لايقارنُه عدمٌ ــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاتِه ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاتِه تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجه مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لِما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالٍ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرّ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فى أنّ واجبالوجود بذاته حقّ محض

فكلُّ واجبِالوجودِ فهو حقّ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودهِ الذى يثبتُ له، فلا أحقّ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقَّ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلك تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له؛ و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسببالوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل؛ فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينهِ لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحق العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط، فلايخالفُ مثلَه بالعدد، فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن مـن هذا أنّ واجـبَ الوجـودِ لانِـدَّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

[فصل ١١]

في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبيالوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط، فليس مـن نـوعه شيءٌ خـارجاً عنه، وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً، فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ مـن جهةِ أنّه لاينقسمُ، لابالكمِ، ولابالمبادى المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ مـن جهةِ أنّ لِكلِّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتهِ الذاتيّة. وأيضاً فهو واحـدٌ مـن جهةٍ أُخرىٰ، وتلک الجهةُ هو أنّ مرتبتَه مـن الوجـودِ ــ وهو وجـوبُ الوجـود ــ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهِن على هذا فـنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تـلک الماهيّةُ هی التی لها وجوبُالوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلک الشيء ذاتٌ ومـاهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلک الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازمـاً لشيءٍ له في نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نـفسه مـعنىً، مثل أنّـه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُالوجود بنفسِ كونهِ واجبَالوجود هو واجبالوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِالوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايـمكنُ أن يكونَ وجوبُالوجودِ منالمعـانى اللازمـةِ لماهيّته، فـانّ تـلک الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ متعلّقاً بسببٍ، فلايكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا فى شيءٍ لم يجب أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما قائماً لافى موضوع، وهو معنى الجوهريّة المقول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولاللثانى آخراً، فلذلک هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلک كان أحدهما قائماً فى موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا فى شيءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنىً على حدتهِ تتمُّ به ماهيّتُه ويكون داخلاً فيها، فكلٌّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدِهما مايشتركانِ فيه فقط وللثانى معنىً زائدٌ عليه، فامّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنى ووجودِ ذلک المعنى المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانى مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هوالواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترک فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلک الأعدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففى شيء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ فى كلّ شيء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانَّ كلَّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشارِکُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاتِه، [بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارک به غيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذى يتمُّ به وجوده ويزيد على مايشترک غيره: فامّا أن يكونَ ذلک شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلک كلّهُ شرطاً فى

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلّ واجبِ الوجود، فكلُّ مايوجد لكلّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتَّةً بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ في النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً فى نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ وماليس بشرطٍ فى شىء فالشىءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان فى ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ فى وجوب الوجود أحدَهما لابعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا فى أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لابعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لابعينه، او مثل أنّ اللون لايتقرّر وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لابعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ فى زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ فى ذلک الزمان، وفى الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلٌّ واحدة منهما فى نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً، فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلک الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً فى وجوبها بعينها او إحداهما لابعينها فلها شرطٌ فى الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولوكان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشىء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هى لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلٍّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ فى اللونيّة، ولكنّه شرط فى الوجود، ثمّ فى كلِّ زمانٍ وفى كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التى بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلك الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً فى وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً فى وجودها، فيكونُ كلُّ واحد منهما شرطاً فى وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌّ، والشرطُ التّامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأيّ شيءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاقِ سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاتِه فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطهُا بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطهُا فى جهاتِ وجودِها أُمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ فى أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغيرعينه شرطاً لها فى ماهيّة لونيّتها بل فى إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلك يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً فى وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوبالوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوبالوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُالوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له فى حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما فى اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلك لوجوبِالوجود فى أنّه وجوبُالوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ فى اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلك إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لا بعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنّه وجوب الوجود، فيكونُ وجوبُ الوجـود مـتقرّراً دونـه غيرمـحتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إنّ وجوب الوجود لاتـلحقه أحـوال مـختلفة خـارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونـيّة بـها تـوجد مختلفةً، ووجوبُ الوجود لايلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود بهتوجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتى الماهيتيّن المذكورتين شرطاً فـى وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لابعينه ولا لا بـعينه؛ فـقد بـطل أن يكون وجـود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازمـاً، ونـقول: ولا على أن يكون ذاتـيّاً مـقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت فى كثيرين: فامّا أن تنقسم فى مختلفين بالعدد فـقط، وقـد مـنعنا هذا، او تنقسم فى مختلفين بالنوع، فـتنقسم بـفصول فـلتكن هى «ب» و «ج»، وتـلك الفصول لاتكون شريطة فـى أن يـتقرّر وجـوبُ الوجـود، وإن لم يكن هناك وجوبُ الوجود لازمـاً. وهاهنا وهو نـفسُ طبيعةٍ مـقررّة أظهـرُ، فـانّ طبيعـةَ وجوبِ الوجود إن كـانت تـحتاج إلى «ب» و «ج» حتّىٰ يكون وجـوب الوجـود، فطبيعةُ وجوبِ الوجود ليست طبيعةَ وجوب الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذيـن يـحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لافى نـفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل فى الوجـود. وهاهنا فـوجوب الوجـود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لايحتاجان الى فصول فى أن يكونا لونـاً او حيواناً فكذلك هذا لايحتاج الى الفصول فـى أن يكون وجـوب وجـود. ثـمّ وجوب الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كـما هُناك يـحتاج بـعد اللونـيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لا يمكن أن يكون وحوب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد او عدم الانقسام او التمام، بل في أنّ وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوبِ الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامُنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازم اوعمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ الوجود المحض غيرُ معلول.

[فصل ١٢]

في أنّه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ اللذّة هي ادراك الخير الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال اوبهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على مايجبُ له، فكيف جمالُ مايكون على مايجب في الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراك أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ـــ الذي هو في غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بـذاته أعظمَ عاشق ومـعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّةَ ليست إلاّ إدراک الملائم من جهة ماهو ملائم. فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلک.

فالأوّل أفضلُ مُدرِکٍ بـأفضلِ إدراکٍ لأفضل مُـدْرَکٍ، فـهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلک أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعـانى أسامـى غيرهذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراک العقـل للمعقـول أقـوىٰ مـن إدراک الحسّ للمحسوس، لانّه، أعنى العقل، يعقلُ ويدرکُ الأمر الباقى الكلّى، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلک الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التى تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هى فوق التى لنابأن نُـحِسَّ مـلائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يـفرض أن تكون القـوّة الدرّاكـة لاتستلذّ بـمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لِعارض، فكذلک يـجبُ أن نـعلم من حالنا مادمنا فى البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بـالفعل مـن اللذّة مايجبُ للشيء فى نفسه، وذلک لعائق البدن.

ولو انـفردنا عن البدن لكُنّا ــ بـمطالعتِنا ذاتَـنا وقـد صارتْ عَالماً عقلّياً مُـطابقاً للموجـوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَـجِدُ مـن اللذّة والبهـاء مالانهاية له، وسنُوضِحُ هذه المعانىَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فـحصولُ كـما لِهـا لها، فـللحسّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجـاءِ الظفـرُ، ولكلّ شيءٍ مـايخصُّه، وللأنـفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُالوجودِ معقولٌ، عُقِـلَ اولم يُـعقَلْ؛ مـعشوقٌ، عُشِقَ اولم يُـعشَقْ؛

لذيد، شُعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ١٣]

فی أنّ واجب‌الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فـذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لهـا أن تـعقل، فـلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فـيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بـأعيانها والموجـواتِ الكائـنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هي مـتغيّراتٌ، فـيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها مـوجودةٌ غيرُمـعدومةٍ وتـارةً يـعقل مـنها أنّـها مـعدومةٌ غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمـرين صورة عقليّة على حـدة، ولا واحـدة مـن الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجـرّدةِ وبـما يـتبعها مـمّا لايشخص لم تُعقَل بماهي فاسدةٌ، وإن عقلت بـما هي مـقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مـادّة ووقـت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا فی كتبٍ أُخـرىٰ أنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هي مـحسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلک إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

[فصل ١۴]

فی تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فی المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّىٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشيء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلک بالرصد والحسّ صورتَـهُ المعقـولةَ؛ وقـد تكونُ الصورةُ الموجـودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نـعقل صورةً مّـانخترعُها، ثـم تكونُ تـلک الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نـوُجِدَها، فـلاتكونُ وُجِـدَت فـعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِالوجـودِ هوهذا، بـأنّه يـعقلُ ذاتَـه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ فـي الكلّ فـيتبعُ صورتَـهُ المعقـولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّـها تـابعةٌ اتّـباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بـل نـفسُ وجـودِ مـعقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلِ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فـليست إرادتُـه كـارادتنا، وهو قصدٌمـنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا في إصدار مـايخصُّنا إلى استعمالِ قـوىً مـختلفةٍ؛ وأمّـا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكّل فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فـانّه إن كـان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فـيعقل الكلّ مـن الكلّ، لامـن ذاتـه، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه في رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيـذ عنده، مثلما أو ضحناه. فعقله للكلّ على الجهةالتى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهةهى أن يعقلذاتهمبدأ للكلّ بالقصدالثانى، فـعقلالكلَّ بـالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتهُ منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراک وفـعلٍ هوالتحـريکُ يـنبعثان عن قـوّتين مختلفتين، وقدصحَّ أنّ نفسمدركه وهو مايعقلهعنالكلّهو سببُالكلّ، وهو بـعينه مبدأ فعله، وذلک ايجادُ الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراک وتهيّؤٌ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشىءٌ من ذلک غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تحدثُ فينا فتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لوكانت بنفسِ وجودِها كافيةً لأن تتكوّنَ منها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هى بالفعل مبادٍ لماهى له صورٌ، لكانَ المعقولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لايكفى فى ذلك، لكن يحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهامعاً القوّةُ المحرّكة، فتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلك الآلاتِ، فلذلك لم تكن نفسُ وجودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّك.

وأمّا واجبُ الوجود فلايجوزُ أن تكونَ ذاتُه حاملةً لارادة او قدرة غير الماهيّة اوقوى مختلفة فى الماهيّة هى غير الماهيّة المعقولة التى هى ذاته؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التى له، وكذلك سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هى كونُ ذاتِه عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومبدأ بذاته لا متوقّفاً على وجود شيءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جزءًا من ذاته، بل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والجودِ والارادةِ المقولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّا الحياةُ على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجودات غيرمطلقة، بل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فى أمره والعلم والقدرة التى يجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلك كان وجودُ لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ۱۵]

في اثبات واجب الوجود

لاشکّ أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب وامّا ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن كان ممكناً فانّا نبيّن أنّ الممكن ينتهى وجوده إلى واجبالوجود.

[فصل ۱۶]

فى أنّه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غيرنهاية

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لايمكن أن يكون فى زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلک لأنّ جميعها إمّا أن يَكون موجوداً معاً وامّا أن لايكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهى فى زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجبُ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تكون تلک الجملةُ بماهى تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممكنةَ الوجود فى ذاتها. فان كانت واجبةَ الوجود بذاتها وكلٌ واحدٍ منها ممكنَ الوجود يكونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممكناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن كانت ممكنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ فى الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلُّ واحد واجبَ الوجود ــ وكان كلُّ واحد منها ممكنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكنَ الوجود فيكون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ كافٍ فى أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وكان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقى أن يكونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يكون علّةً ممكنة، فانّا جمعنا كلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ في هذه الجملةِ، فهي إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بـذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما فـي كـتبٍ أُخـرىٰ أنّ وجـود العلل الغير المتناهيةِ في زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

[فصل ۱۷]

في أنّه لايمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ مـن مـمكناتِ الوجـود بعضُها علّةٌ لبعض في الدور فهو أيضاً محالٌ. ويـبيّن بـمثل بـيان المسألة الأُولىٰ، ويخصُّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسِه ومعلولاً لوجود نفسه، وحـاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجـودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فـهو مُـحالُ الوجـودِ. وليس حـالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّفُ وجـودُ أحـدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجـب ايّـاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقـعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجـودهُ على وجـود الابـن، والابـنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مـايُوجَدُ مـع الشيء شرطـاً فـي وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ۱۸]

في التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بـالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابدَّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلک لانّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فامّا أن يكونَ مع إمكانه حادثاً اوغير حادثٍ.

فان كان غيرَ حادثٍ فامّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اويكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لاممكنٌ؛ وإن كان بعلّة، فعلّتُه معه لامحالة، والكلامُ فيه كالكلامِ فى الأوّل، فانّه إن لم يقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنةٌ؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرةً، وقد أبطلنا هما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه، فلايخلو: إمّا أن يكونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لايبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، وإمّا أن يكونَ بعد الحدوثِ باقياً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانى أيضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالىٰ، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أُخرىٰ متتاليةٍ متباينةٍ فى العدد لاعلى سبيل الاتّصال، كما فى الحركة، يُوجِبُ تتاليَ الآناتِ، وقد بطل ذلک فى العلم الطبيعيّ. ومع ذلک فليس يمكنُ أن يقالَ: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلک؛ فانّ فى الموجودات موجوداتٍ باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقولُ: إنّ كلَّ حادثٍ فله علّةٌ فى حدوثه وعلّةٌ فى ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب فى تشكيل المآء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثلالصورة الصنميّة، فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثْبِتَها يبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذةمنه

[فصل ١٩]

فى‌بيان أنّ كلّ‌حادث‌فثباته‌بعلّة لتكون‌مقدّمة معينة فى الغرض‌المذكور قبله

ولايجوزُ أن يكونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته‌حتّىٰ يكونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لابعلّةٍ فى الوجودِ والثباتِ، فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذى ليس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما كان يجوزُ لو كانتِ العلّةُ باقيةً معه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كانت لا ممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لانّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنّا. فاذاً إذا رفع هذا الشرط كان ثباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريّاً لاممكناً، ولم‌يتناقض؛ فانّ‌الامكانَ باعتبارِذاته، والوجوبَ اوالامتناعَ باعتبارِشرطٍ لاحق‌به.

فاذا كانت الصورة كذلک فليس للممكن في نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلک الذاتَ لم تکن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلٌّ ماٱحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ فی حالِ العدمِ للشیءِ، وإنّ كلّ ماوُجِدَ فوجودُه ضروریٌّ؛ فان قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراک الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنّا فی كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقیّ اشتراطٌ غيرُ صحيحٍ فی أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يتفق ويلزمُ الممكنَ فی أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغی أن تتأمّل ماقلناه فی الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا ههنا هو فی الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروریّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروریّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متیٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلک متی كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا ههنا فی الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا فی المنطق ليس كذلک.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ فی إثباتِ وجودها الی العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة فی العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ فی ذاته، لالشیءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلک. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التی لوجود الممكن فی ذاته من حيثُ وجودِه الموصوفِ مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجودِ، وذلک لأنّ الممكناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها كان لها عللٌ لثباتِ الوجودِ، ويجوزُ أن تكونَ تلک العللُ عللَ الحدوثِ بعينها إن بقيت مع الحادثِ، ويجوزُ أن تكون عللاً أُخرىٰ، ولكن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلى واجِبِ‌الوجودِ. إذ قد بيّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلى غير النهاية ولاتدور. وهذا فى ممكناتِ الوجود التى لاتُفرَضُ حادثةً أولىٰ وأظهر.

فان تشكّکَ متشكّکٌ وسأل فقال: إنّه لمّا كان إنّما يثبتُ الممكنُ الحادثُ بعلّة، وتلک العلةُ لاتخلو امّا أن تكونَ دائما علةً لثباته اوحدث كونُها علّةً لثباته، فان كانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لايكون الممكنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث كونُها علّةً لثباته فيحتاجُ أيضاً كونُها علّةً لثباته والنسبة التى لها اليه إلى علّة أُخرىٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التى بينهما قدكانت لسببٍ ما، فيجبُ أن يدوم ويبقىٰ بسببٍ، والكلامُ فى الأُخرىٰ كالكلام فى الأُولىٰ. هذا بعينه يُوجِبُ وضعَ العللِ الممكنةِ الحادثةِ معاً بلانهاية.

فنقول فى جواب هذا: انّه لولا سبب شيء من شأن ذلک الشيء أن يكون حدوثه بلاثبات اوثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل المحدثة دائماً على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثتبة له لكان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ۲۰]

فى انتهاء مبادى الكائنات الى العلل المحرّكة حركة مستديرة مقدّمة لذلک فى أنّ الطبيعة كيف تحرّک وأنّها تحرّک لأسباب تنضم إليها وانّها كيف تحدث

وأمّا هذا فهو الحركة، وخصوصاً المكانيّة وخصوصاً المستديرة، وإنّما وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شيء كان، وشيء يكون، وليس فى شيءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فأسبابُه ثلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعةَ المحرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلك لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كيفيّةٍ، اوكم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّها إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فهي مهروبٌ عنها بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَالطبيعيّةَ هي إلى حالةٍملائمةٍ عن حالٍ غيرِملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُربٍ وبُعدٍ عن الحالِ الملائمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فتكونُ تلك الحركةُالتى فى ذلك الجزء علّتُها الطبيعيّةُ هى حالةٌ غيرُملائمة فى درجةٍموصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائماً ويكونُ مامضى علّةً لما يُستأنفُ فى الحدوثِ على الاتّصالِ كذلك الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ منها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُطلَبُ علّةٌ مُبقيةٌ لها، ويكونُ ماأوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدّمة اخرى في أنّ المتحرّك بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الارادّيةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثابتةٌ، وإرادةٌ بعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّرٍ؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّك لزمها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلك الأينيّة، فتتبعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ فى نفسِ المحرّكِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلك يتجدّدُ فى المتحرك حركةٌ بعد حركةٍ، ويكونُ كلُّ ذلك على سبيلِ الحدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناك شيءٌ واحدٌ ثابتٌ دائماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كما كانتِ

الطبیعةُ هناک، وأشیاءُ تتجددُ، وهی تصوّراتٌ وإراداتٌ مختلفةٌ، کما کـا ن هناک اختلاف مقدار القرب والبعد، ویکون جمیعها علی سبیل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ علی علّةٍ باقیةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ علی الاتصالِ لما أمکن أن تکونَ حـرکةٌ، فانّه لایجوزُ أن یلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غیرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لایکونُ مبداً قریباً لحرکةٍ، بل یـحتاجُ الی قوّةٍ أخریٰ من شأنها أن تتجدّدَ فیها الارادةُ وتتخیّل الأیـنات الجـزئیّة، وهذا یُسَمّی النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن کان مبدأ الحرکة فیجبُ أن یکونَ مبدءاً آمـراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشیئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحریک فکلاّ؛ بل یجبُ أن یُباشِر التحریکَ بالارادةِ مامن شأنِه أن یتغیّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فیه إرادةٌ بعد إرادةٍ علی الاتّصال.

وقد اشار الفیلسوف فی کتاب «النفس» إلی أصلٍ یُنتفعُ به فی هذا المعنیٰ، إذقـال: «إنّ لذلک، ای العقـلِ النظریّ، الحکم الکلّی؛ وأمّـا لهـذا، ای العقلِ العملیّ، فالأفعالُ الجزئیةُ والتعقّلاتُ الجزئیةُ. ولیس هذا فی أرادتنا فقط، بل وفـی الارادةِ التی تحدثُ عنها حرکةُ السّماء أیضاً».

[فصل ۲۲]

فی أنّ القوّة القسریة یحدثُ عنها اختلافُ أحوال حین تحرّکُ

وأمّا الحرکة القسریّة: فان کان المحرّکُ یلازمها فعلتّها حـرکةُ المحـرّک وأفعاله، وعلّةُ علیّتها آخر الأمر طبیعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ کلَّ قسرٍ یـنتهی إلی طبیعـةٍ او إرادةٍ؛ وإن کان المحرّکُ لایلازمها، بـل کـان التحـریکُ علی سبیلِ زجّ اودفــع اوفعل شیء ممّا یشبه هذا فالرأیُ الحقیقـیُّ الصوابُ فـی ذلک هو أنّ المحـرکَ یُحدِثُ فی المتحرکِ قوّةً إلی جهةِ تـحریکه غالبةً قـوّةَ الطبیعـةِ، وأنّ للمتحـرّکِ بحسبِ تلک القوّة المحرّکةِ الداخلةِ مکانـاً یـنتحیه لولا مـعاوقةُ القــوّة الطبیعیّة واستمدادُها من مصاکّة المآء والهوآء وغیر ذلک ممّا یـتحرّکُ فـیه مـدداً یــوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتحدثُ حركةً مائلةً من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرهِ للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيّةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التى يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها فى تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ. فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتِها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أُخرىٰ.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاته اويُوجَدُ بذاته، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ فى القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام فى ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها فى إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الاُيُون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها فى الماء لحضورِ علّتها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علّتُها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ فى الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّنِ الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ فى حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال،ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدّ للتغيّر من حاملٍ باقٍ.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثَباتِ الحادثاتِ تنتهى إلى علل أُولىٰ لهاثباتُها من جهةٍ ماهى عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّى الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقرِبُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعِدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدِ حدٌّ، وبينهما عرضٌ، وفى هذا العرضِ تكونُ نسبة مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ فى هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشىّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ فى جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أُخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدّ فى اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

فى جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ مِن جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له فى النوع؛ ولانّه أيضاً تامّ الذاتِ مِن كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّتَه.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لانّه ماهيّته مُجرّدةٌ عن المادّة، ولانّه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لانّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لانّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقَّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثانى ماذاتُه مبدأله، وذلك لانّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّل الأعدام، كالشرّ والنقص، فانَّ مُتعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصير إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لابالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لانّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كلّ وجودٍ، لالعوض، بل للجودِ، فانّ كلَّ عوضٍ فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعل، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فِعْلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوض، وكلّ طالبِ عوضٍ منتفعٌ ناقصٌ، فالأوّلُ يُعطى الوجودَ للجودِ، ولانّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاته؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلِته فى الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِي الوجودَ بأنّه هو،انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّىٰ يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاّ، فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوِ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناك إرادةٌ وجودٌ؛ وهذا محال، لانّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهى عليه. فاذاً يعقلُ أنَّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خَير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راض بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلُّ لامن الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضىٰ به ــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضى بذلك؛ والراضى منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ــ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجل مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنّ إرادتَه تَعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه علىٰ نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتَه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاتَه وملتذٌ بذاتِه، لاعلى سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بل لذّةٌ فعلّية هى جوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياتَه وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةً له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أىّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لانّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شىءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُوْرِدِ الآنَ ماهو المشهورُ فی إثباتِه، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التی سلكها «الفيلسوفُ» فی كتابيه الكليين، أحدُهما فی كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعی» والثانی فی كليّاتِ أُمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ۲۵]

فی إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركة، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له فی حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارج، مثلُ المدفوعِ والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجتَذبُ من جانبٍ، فالأمر فی أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذی لایُریٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارج فلنبُرهن على أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلک براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ فی الأشياء المركبّة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً. بل أشخاصاً، لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلک أنّ الجسمَ جنسٌ فی المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواعِ الحيوانِ والنباتِ وغير ذلک؛ ولأنّ كلَّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلک المادّةُ مع تلک الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثانی، قولَ النوعِ الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلک لأنّ تلکالمادّةَ مع تلکالصورة غيرُمختلفٍ فیالاثنين لشیء داخل فیماهيّته. نعم قديقترنُ بكلٍّ واحدٍ منهماشیءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهمامعه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئينِ، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يقالُ على بياضِ الثلج وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياض بذينک وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لاتقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلک الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لکنّها تقارنُ أُموراً لاتخلو عنها، فهکذی يمکُن أن يُحَالَ طبيعةُ الجنسِ فی المرکبّاتِ حتّیٰ يکونَ نوعاً آخر، وإذا أُحيلَ هکذا لم يکن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وکذلک إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يکن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذی هو الجنسُ فليس مرکّباً من مادّةٍ وکميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليهـا. ولذلک لايجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسٍ مادّةٍ مع کميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع کميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه فی کتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرَةٌ من جهةٍ ماهی جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ کميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديةِ إلی النباتيّة ومن النباتيّة إلی الحيوانيّة، فاذا هو شیءٌ موجودٌ موضوعٌ تَمَّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعيّةُ بل الشخصيّةُ هی التی بهذه الحال.

فامّا فی البسائط فليس يمکن أن يُرَدَّ طبيعةُ الجنس إلی النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمکنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوامٍ فی ذاتِه وإن کان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمکنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنَوَّعَ بالفصول التی تلحقها.

ولاتجد فی البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما کان البياضُ، کما من الجسم الذی بمعنی المادّةِ التی لها کميّة ومن صورةٍ أُخریٰ ليستْ بجسميّةٍ يکونُ الانسانُ.

وإذا کان هذا هکذا لم يمکن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشترکُ فيها لونيّةٌ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقولُ: إنّ الجسمَ لوكـان مـتحرّكاً بـذاته لكان كـلُّ جسمٍ متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُهُ.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لوكـان اللونُ الذى يُـقارنُه بـياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لهـا فـى الوجـود نـوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعللٍ خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقلِ فـيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّـل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فـتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تـجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فـى الوجـودِ، لافصول فـى التوهّم، فكلُّ مـتحرّكٍ متحرّكُ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثانى فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمرٍ فـى غيره، أيّ أمرٍ كان، يوجبُ أن تبطل الحركة عن ذاتِه، وتـوهُّم السكونِ فـى جـزئه توهُّم أمرٍ فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحـركةِ عن ذاتـه، فـليس الجسمُ مـتحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مـحدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نـفسه او شىء غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهـةِ مـا هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحرکُ مـن جهـةِ مـا هو مـتحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شىء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مـفيداً قـد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرک لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّکُ صورتَه والمتحرکُ جسميّته ومادّته، وهذه الصورةُ تسمّى القوّةَ.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لايختلفانِ من جهةٍ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأً للشيء ومحتاجٌ إليه فى كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لابالعرضِ.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لامن جهةِ أنّه طبيبٌ، بل فى المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضِ: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلک الحالُ فى كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانّهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذى عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذى فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرضِ، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّک غيرُ ذاتِ المتحرّک،

وإن كان جسمٌ متحركاً لامن شيءٍ خارج عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرک بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضِه، وهذا يجعلُ ذلک البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامِه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ فى هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّک بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّکُ والمحرّکُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما فى وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئتَ سميّتَه، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ فى كلّ جسمٍ مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه فى تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعيّ، ولايحتاجُ اليه فى هذا الموضِع.

[فصل ۲۶]

فى إثبات محرّک غير متحرّک ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهينِ أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلک أنّه لوكان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ فى زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان فى العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً فى كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلُ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ۲۷]

فى اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا فى ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلکَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لوكانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّک والقابلُ لايتحرّک اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلٍ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِهِ او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا في الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقى أنّ مبادئَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل اوبعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسيّن، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ في الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها في آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب في ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّى إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التى هى علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ في هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لا يمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا في الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لا يحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولا نبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فـانّه كـيف كـان حدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ۲۸]

فی بيان ذلک بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودَتَي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقـوع نسبةٍ بـينهما تـوُجِبُ الفعـلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعلِ، او طبيعةٍ مـوجبةٍ للفعـلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البته، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّـا ثـانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ۲۹]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فـی نـفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجـود فـی نـفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجـودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فی نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يـمكن أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشیء فی نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القـدرةُ، لأنّـه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشیءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مـقدورٍ عليه بـنظرنا فـی نفسِ الشیءِ، بل بنظرنا فی حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ. فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً في نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً في نفسِه. وكونُه ممكناً في نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجده.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثه إمّا أن يكونَ في نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافي موضوعٍ وإمّا قائمٌ في موضوعٍ؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافي موضوع فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً. وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا في موضوعٍ، فهو إذا معنىً في موضوع وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسمّي إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود، ونُسمّي حاملَ قوّة الوجودِ والذي فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىٰ ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ٣٠]

مطلب آخر نافع في ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِل. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جِهاتِه، فان وُضِعَتِ الحالُ الحادثةُ لافـى ذاتِه، بل خارجةً عن ذاتِه، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُـدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبع، اولأمر آخر، أيّ أمـر كـان؟ ومـهما وُضِعَ أمـرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً فى ذاته. وإمّا غير حادثٍ فـى ذاتـه، بـل شىءٌ مبائنٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث فى ذاته كان ذاته متغيّراً، وقـد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المباينات عنه كما كـان قـبلَ حـدوثِها، ولم يعرض البتة شىءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كـان، ولم يُـوجَد عنه شىءٌ، فـليس يجبُ أن يوجد عنه شىءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ مـن تـميز لوجـوبِ الوجود وترجيح الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ فى حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت مـن جميع جهـاتِها كما كانت وكان لايوجدُ عنها قـبلُ شىءٌ، وهو الآن كـذلك، فـالآن أيضاً لايـوجد عنها شىءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شىءٌ فقد حدث فى الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فـانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاتـرجّح ولا يـجب عنهـا هذا الترجّـح [وإذا كانت هذه الذات التى هى للعلّة كما كانت ولاترجّح ولا يجب عنهـا هذا الترجيح ولاداعى ولامصلحة ولاغير ذلک[۱]]، والا فلابدَّ من حادثٍ مـوجبٍ للترجيح فـى هذه الذاتِ إن كانت هى العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كـانت نسبتُهـا إلى ذلک الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولا بدَّ من أن يحدث لذاته

۱ ـ الشفا، الالهيات، ص ۳۷۷، طبع القاهره، ۱۳۸۰.

وفی ذاته، فانّها إن کانت خارجةً عن ذاته کان الکلامُ ثابتاً ولم تکن هی النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود کلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم یکن أجمع. فان کانت هذه النسبةُ مباینةً له فَلیست هی النسبة المتوقّعة، ثمّ کیف یمکنُ أن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ. یمکنُأن یحدثَ فی ذاته شیءٌ وعمّن یحدثُ؟وقد بان أنّ الواجبَالوجود بذاته واحدٌ، فتریٰ أنّ ذلک عن حادثٍ منه؛ فتکون لیستِ النسبةُ المطلوبة،لأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممکنِ الأوّل إلی الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قیل: إنّ واجبَالوجودِ واحدٌ. وعلی أنّه إن کان عن آخر فهوالعلّةُ الأُولیٰ، والکلامُ فیه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

فی أنّ ذلک لم یکن یقع لانتظارِ وقتٍ ولایکون وقت أولیٰ من وقت

ثم کیف یجوزُ أن‌یتمیز فی‌العدم وقتُ ترکٍ و وقتُ شروع، وبماذا یُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لایخلو أن یکونَ حدوثُ ما یحدثُ عن الأوّلِ بالطبع، اولغرض فیه، او بالارادةِ. فان کان بالطبع فقد تغیّرالطبعُ، وان کان بالغرض فقد تغیّرالغرضُ، وإن کان بالارادة فامّا أن تکونَ الارادةُ نفسَ الایجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان کان المرادُ عینَ‌الایجادِ لذاته فلم لم یوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر علیه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ فی کلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقّ، لأنّه فی کلّ وقتٍ عائدٌ و لازمٌ.

وإن کان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذی هو للشیءِ بحیثُ کونُه ولا کونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فلیس بغرضٍ؛ والذی هو للشیء بحیثُ کونُه أولیٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ کاملُ الذاتِ لاینتفعُ بشیءٍ.

[فصل ۳۲]

فى أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فان كان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةِ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لابذاتِه فقط، بل بذاتِه وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ـــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآنَ ـ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلك الكونُ هو متناهٍ ـــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاتِه وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجودُه مع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاته حاصل بعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بانّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولٍ للأمرين، لأنّك إذا قلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بل قد يصحّ أن يفهَم معه التأخيرُ، بل إنّما يُفهَمُ السبقُ بشرطٍ ثالثٍ؛ فوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتدّاً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهّم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذى نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذى‌وضع‌ولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثباتُه وقوامُه فى المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهى كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هى الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌوأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ۳۳]

فى أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلک جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلک فالآن لامحالة طرفُ شىءٍ داخل فى‌الوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضى.

ولايشبه الآنُ النقطةَ فى أنّها قدتنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها فى‌الحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضى، فيكونُ أفنى الماضى وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ فى ذلک أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضى وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ، وبعد هذا فانّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدَّ إلى البرهانِ.

[فصل ٣۴]

فى أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً فى الماضى بلا نهايةٍ

إنّ هٰؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلمّوا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلاّحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثانى محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهى الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فامّا أن يمكن خلقُه مع خلق ذلک الجسمِ الذّى ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويى الحركةِ فى السرعةِ والبطوءِ يقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مبايناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدَرُ فى حال العدم إمكانُ خلق شيءٍ ولا إمكانُه، وذلک فى حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية .

[فصل ٣۵]

فى حلّ مغالطاتهم فى تناهى الأزل

فلم یکن عدمٌ محضٌ، بل قبلیّةٌ مقارنةٌ لأشیاء وأوقات تنقضی وأُخریٰ تتجدّد، وکانَ مایستعظمونه من وجودِ أشیاء قبل أشیاء لاعن بدایةٍ، وهذا شیءٌ یبنونه علی أصلین مشهورین غیر صحیحین.

أحدهما أنّ مالا نهایة له لایخرجُ إلی الفعلِ البتّة، وهذا إنّما یصحُّ فی الأجسام والمقادیرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التی لها ترتیبٌ فی الطبع ولیس فی کلّ شیءٍ؛ ولکن الزمانَ والکائناتِ ممّا لایصحّ فیه هذا.

ویحقّ القولُ النافعُ فیها،هذا، لا لأنّه فطرةٌ فی العقل، بل لحججٍ. وهؤلاء یأخذونه أوّلیاً، ثم یکذبون: فلیس الزمانُ الماضی والکائناتُ الماضیةُ خارجةً إلی الفعل معاً، فانّه لیس إذا کان کلُّ واحدٍ یخرجُ إلی الفعل یجبُ أن یکونَ هناک جملةٌ خرجتْ إلی الفعل، إنّما یکونُ ذلک لوکان کلّ خارج الی الفعل تبع لخروج الآخر الی الفعل.

ولیس إذا صحّ فی واحدٍ واحدٍ یجبُ أن یکونَ هناک جملةٌ یصحُّ فیها هذا الوصفُ. فانّه کما یصحُّ أن یقالَ فی کلّ واحدٍ من الماضی أنّه خرج، کذلک یصحُّ فی کلّ واحد من المستقبل أنّه یخرج. وکما أنّ کون کلّ واحد من المستقبل بحیثُ یصحُّ أن یخرجَ إلی الفعلِ لایُوجِبُ کونَ جملةٍ لها بحیثُ یصحّ أن تخرج إلی الفعل، والسببُ فی ذلک التعاقبُ واختلافُ الأوقات، کذلک کون کلّ واحد من الماضی بحیث خرج لایُوجِبُ کونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ فی ذلک التعاقبُ واختلاف الأوقات. وحال المستقبل أولیٰ بالفعلیّة من حال الماضی، لأنّ آحاد ما فی المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ فی الماضی عدمٌ غیر مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثانی فهو قولُهُمْ: إنّ مالایتناهیٰ لازیادة علیه، فلوکان مامضیٰ لایتناهیٰ لکان لایمکنُ أن یکونَ علیه زیادةٌ.

وهذا الأصلُ أیضاً قویٌّ فی الشهرة، ولیس بیّناً بنفسِه، لأنّ العقلَ لایمنعُ

فيٰ اوّلِ الفطرةِ أن يكونَ شيءٌ لانهايةَ له في جهةٍ له طرفٌ يحتملُ عليه الزّيادةُ.

وكثير من العقلاء يجوّزون هذا فيالوجود، ولكنّ العقلَ بالحجّة يمنعُ هذا فيما يقومُ عليه البرهانُ، وذلك كلُّ مقدارٍ ذيوضع، وعددٍ له ترتيبٌ فيالطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزيادةَ ليست على ما لايتناهيٰ، لأنّ الزيادة زيادةٌ على مزيدٍ عليه موجودٍ، وليس هاهنا شيءٌ موجودٌ البتة غير متناهٍ يزاد عليه، اويكون أقلّ او اكثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ في المعدوماتِ أن يكونَ ما لانهايةَ له أكثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التي لانهايةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ويجوزُ أن يكون ما لانهاية له وأضعافاً كثيرةً، فانّ اللانهايةَ في الزمان، وفي الحركة، وفي العدم، والكائناتِ الفاسداتِ. واللانهاية التي في جميعها اكثر من التي في الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا ليس مالانهاية له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا في الماضي فليس مالانهاية له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولكن نعني بقولنا «لانهاية لما في الماضي» أنّ أيّ واحد أُحدِثَ فقد كان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناك جملةً اوكُلاً هو بالفعل غيرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ في وجوده على قطع مالانهاية له، وكلُّ متوقّفٍ على مالانهاية له فلايوجد.

وهاهنا مغالطةٌ في استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ في الحقيقةِ على شيء مُزمعِ الوجودِ بعدَ وجود شيء مُزمعِ الوجودِ قبله، وليس أحدهما، في وقتِ مايقال: إنّه يتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما يقعانِ في المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماكان هذاسبيله وكان متوقّفاً على ما لايتناهيٰ فمحالٌ أن يوجد، ولكن ليس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم يتوقّف قطّ بهذا المعنى، حتّى لايكون هو ولا شيءٌ من الأشياء قبله، ثم لايحتاجُ أن يوجد مالايتناهيٰ من ذلك الوقتِ حتّيٰ يوجد هو، فاذاً الصغريٰ كاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ «الوقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بـذلك الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف فـى الكبرىٰ على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقى؛ فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل فى الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يـمكنُ أن يـوجد بـعد مـالا نهاية له، لأنّ الشىء لا يجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لا نهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يـعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ فى المستقبل فـقط، وحينئذٍ لا يكونُ قـياسٌ، لعـدم الحـدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

فى حلّ مغالطتهم فى أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة فى هذا البابِ قولهُم: إنّ الخالقَ لوكان دائماً خـالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته،وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجـب من ذلك رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا فى لفظة «الرفع».ولا نـطوّل الكلام فـى تـفصيل مـعانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العـالم مـحالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُـرفَعُ، اويُـرفَعَ صنعـةُ البارى ويُـــرفَعَ البارى، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفـعنا العـالمَ وجـب أن يُــرفَعَ البارى، بل يكونُ أوّلاً ارتفع البارى.لامن رفعنا العالم، بل لوضع مـحالٍ يـجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ البارى.

وأمّا البارى إذا رفعناه ارتفع ولاحبى العالم من رفعه، لانّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العـالمُ يـجبُ أن يكونَ ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بـنفسها، فـاذا

رفع البارى، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العـالم عن رفـعه؛ وإذا رفـع العـالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع البارى عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته البارى.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل فـى القـول أدّىٰ الى الامـلال، ولكن تحقّقه معينٌ فى تحقّق المقصود لامحالة، فقد بطلت هذه القسمةُ مـن أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يـمكن أن يـبطل بـاقى الاقسام، فـيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

[فصل ۳۷]

فى أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهى مكانـيّة، لامـحالة، على أنّا قدبيّنا فى «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات. فـلنبحث الآن لنعلم هل دوامُ هذه الحركة على سبيل التتالى والتشافع، او على سبيل اتّصال الواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها على سبيل التتالى والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلک أنّه لايخلو الأمرُ فى ذلک من أحد أمرين: إمّا أن يـتوهّم جسماً يحرّکُ جسماً، وذلک يحرّکُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادىٰ إلى غيرالنهاية. وإمّـا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّکُ «ب» إذا انـتهى إليه، ثـمّ «ب» يحرّکُ «ج» إذا انتهى إليه، ثمّ «ج» يحرّک «د» إذا انـتهى إليه، ثـمّ «د» يرجعُ فينتهى إلى «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين، إمّـا أن يكونَ الأوائـلُ تبقىٰ وإمّا أن تبطلَ، فان بطلت احتاجـت، كـما أوضحناه، إلى أن يكون لبطلانـها حركاتٌ أُخرىٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نـهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ، فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظـاهرُ الاستحـالةِ أيضاً، لأنّ حـركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أُخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلک فی «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولی علی الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمْنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيًّا، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلی جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنىٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلُّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ فی هذه الحركةِ الدوامُ على نظمها، فانقطع وقتاًمّا تشافعُها وتتاليها، فقدبان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ٣٨]

فی أنّ الحركةَ الأُولىٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةٌ

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركّبةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيٍّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ فی جهتها إلی غير النهاية، فانّه قد بيّن فی الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان على زاويةٍ البتة، ولا على خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذىٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّکَ يُوصفُ بانّه قد وصل الى الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلی ماهناک توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل. ثمّ هذا ليس يبقىٰ عند حركة المتحرّک إلی جهةٍ أُخرىٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ فی ذلک الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلتِه لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قـليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فـانّه يُـوصَفُ دفـعةً بـعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُـوصلاً إلى الحـدّ بـالفعل وبـين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُـقرّراً للجسم فـيه ومُـوصلاً اليه فـى آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة فى آنٍ. فاذاً إنّما يـحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة فى آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة فـى آنٍ. ولا يـجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لا يمكنُ أن يكون كونُه مُـوصلاً وصيرورتُـه غير مـوصل معاً، فاذاً هما فى آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زمـاناً فـهو زمـانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا فىالقوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليهـا الطّبيعـةُ. ولا يـجوز أيضاً أن يكون علّتُها فىالحركاتِ القسريّـة القـوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقـتِ القسريّـةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا فـى غيرالقسريـة فـالعلّةُ هى الطبيعةُ او الارادةُ. فـقد صّح إذاً أنّ الحـركاتِ المستقيمةَ لا تـبقىٰ واحـدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فـالحركةُ الواحـدةُ الدائـمةُ الاتّصال لا مستقيمةٌ ولا مزاواة [ولا مستديرة مـن زوايـا]، فـتكونُ المستديـرة التامّـة الاستدارة.

[فصل ٣٩]

فى أنّ الفاعل القريب للحركة الأُولىٰ نفس، وأنّ السمآء حيوان مطيع للّه عزّ اسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّك. ولا يجوز أن يكون محرّک هذه الحركة قوّة طبيعيّة، فانّا قد بـيّنا فـى الطبيعيّات وأشرنـا إليه فـى هذا الكتاب أيضاً أنّ الحـركةَ لا يـجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حـالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقتَما بـالطبع لحـالة، والحـالةُ التى تـفارق بالطبع هى حالة غيرطبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فـهى عن حـالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كـان شىءٌ مـن الحركات مقتضىٰ طبيعة الشىء لما كان شىءٌ مـن الحـركاتِ بـاطلَ الذات مـع بقاءالطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجـودِ حـالٍ غيرطبيعيّةٍ. إمّـا فـى الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كـما يـذبل البدن الصحيح ذبـولاً مرضيّاً. وإمّا فى المكان، كما اذانقلت المَدَرة إلى حيزّ الهـوا، وكـذلک إذا كـانت الحركةُ تكونُ فى مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ فى تجّدد حركة بعد حركة تجدّدُ الحـال غير الطبيعيّة وتـقدّرُ البعـد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنت، ولم يـجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تـلک الحـالة غيرالطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعـة ليست تـفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الّطبيعةُ تحرّک على الاستدارة فهى تـحرّک لامـحالة، إمّـا عن أين غير طبيعىّ، او وضع غيرطبيعىّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعـىّ عن شىء فمحالٌ أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كـلَّ نـقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ فى تركها ذلک كلّ نقطة، وليست تهرب عن شىءٍ إلاّو تـقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

[فصل ۴۰]

فى أنّ حركة السمآءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّـها بـالطبع، اى ليس وجـودها فـى جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشىءَ المحرّک لهـا، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شىءٌ طبيعىّ لذلک الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تـحرّكُ بـتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل فـيه كـأنه يـقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُالحركة لامحالة، وغيرُالقوّة المحـرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمها مـيلاً بعد ميل، وذلك الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايـمكنه أن لايـتحرّك، او أن يـتحرّك إلى غير جهـة محدودة، ولا هو مع ذلك مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلك الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعـة كـان لك أن تـقول: إنّ الفلك يـتحرّك بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فـقد بـان أنّ الفلك ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ۴۱]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّك الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قـوّةً عقلية صرفـة لاتـتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة، وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى‌الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً مـتجدّدٌ، وكـلّ جزء منه فائت لاثبات‌له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثـابتاً فـيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن‌كانتِ الحركةُعن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّ‌حركة تتجدّد فيه‌فـلتجدّدِ قربٍ وبعدٍ من‌النهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةٍ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فـيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ مـتجدّدةٍ جـزئيّةٍ، فـانّ

الارادةَ الكليّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسببِ حركةٍ قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فان كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدمّناه، وإن كان إراديّاً فالسئوال فى اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئيّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّي، على ما اشرنا إليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقلُ الحركة الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه فى الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّى بمقدار مّامرسوم كلّى. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير علىهذا الوجه يكونُ صادراً عنالارادة الكلّية، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهى بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التى من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتى من هناك إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجـزئيّة إلى واحـدٍ واحـدٍ مـن تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شىءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةٌ فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجـود مـوجوداً، فـيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمـت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخـرى وليس فـى شىءٍ مـن الارادات تـعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كـانت حـدوداً كـليّةً فـقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركـاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجـزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القـريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانـتقال العقلىّ بـعد استناده إلى شبهِ تخيّل، أمّا القوّةُ العقليّةُ مـجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فـتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مـبدأ حـركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ مـتجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى مـتوهّمةٌ، اى لهـا إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُـور جـزئيّة بـأعيانها، وهى كـمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانـت عقـلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ۴۲]

فى أنّ أىّ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلک حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثمّ إذازاد انكسار الضديّة فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً، فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالىّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلک لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الاٰلهيّة ميّتة الجواهر.

[فصل ۴۳]

فى أنّ قبل النفس للفلک محرّكاً لانهاية لقوّته، وهوبرىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلک مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة فى جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا توهّمت منقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع ماتقوى عليه الكلّ من الأمر غير المتناهى على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القوّة [مساوية لتمام القوّة فى مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلك مايقوى عليه منه القسم الثانى. ومجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع المتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامايقال: كلّ واحد من الجزئين إن قوى على غير المتناهى يضاعف غيرالمتناهى، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهى فى المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثانى فهو كالظاهر، لأنّ القوة يقالُ لها متناهيةٌ وغيرمتناهيةٍ؛ لابذاتها و بالكم، بل بالقياس إلى مدّة مايصدر عنها [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها من الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلك ماكان فعله غير متناهٍ. فهو ذوقوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلَّ منها نسبة فعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غيرمتناهى القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّك هو غيرالنفس الذى هو كمال للفلك و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذاالمحرّك لايمكن أن يكون كمالاً لجسم ولا قوّةً فى جسم.

[فصل ۴۴]

فى أنّ المحرّك الاوّل كيف يحرّك، وأنّه يحرّك على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوّةالفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّك بأن يتحرّك بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهى جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهى قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاًبه.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلك إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهى إلى أمرّما وتشوق أمرّما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعىّ، وهو الكمال الذاتىّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أرادىّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّىّ، كالذّة، او وهمىّ خيالىّ، كالغلبة؛ اوظنّى، وهوالخير المظنون؛ اوعقلى، وهو الخير الحقيقىّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقىّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولاينفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهى متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثرالمظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقىّ. فلايخلو ذلك الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلك الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّك، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلك الفعل كمالاً، كما من شانئا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةٌ فاضلةٌ، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يکتسب کماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيکمِّل جوهر فاعله، فانّ کمال المعلول أخسّ من کمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لا يکسبُ الأشرفَ والأکملَ کمالاً، بل عسیٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلتَه ومادّتَه حتّیٰ يُوجِدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذی نطلبه ونرغب فيه هو کمال غير حقيقيّ، بل مظنونٌ، والملکة الفاضلة التی نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّء لها. وتحدث هذه الملکة من الجوهر المکمّل لأنفس الناس، وهوالعقل الفعّال او جوهر آخر يشبهه.

وعلی هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوی النفسانيّة، ولکن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وکلا منافی الموجد. ثمّ بالحملة إذا کان الفعل مهيّئاً ليوجد کمالاً انتهت الحرکة عند حصوله:

فبقی أن يکون الخير المطلوب بالحرکة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وکلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامکان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته فی کمالها الأبديّ، ليصير مثله، فی أن يحصل له الکمال الممکن له فی ذاته کماحصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابديّ علی أکمل مايکون لجوهرالشيء فی أحواله ولوازمه کمالاً لذلک..

فماکان يمکنُ أن يحصل کماله الأقصی له فی أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وماکان لا يمکن أن يحصل کماله الأقصی له فی أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحرکة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماويّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بمايعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايکون له قوّة غيرمتناهية، بل للمعقول الذی يسنح عليه نوره وقوّته. وَهو، أعنی الجرم السماويّ، فی جوهره علی کماله الأقصیٰ. إذ لم يبق له فی جوهره أمر بالقوّة. وکذلک فی کمه وکيفه، إلاّ فی

وضعه اوأینه، فانّه لیس أن یکون علی وضع اوأین أولی بجوهره من وضع او ایـن آخرله فی حیزّه، فانّه لیس شیء من أجزاء مـدارفلک اوکـوکب أولیٰ بـأن یکون ملاقیاً له او لجزئه من جزء آخر. فمتی کان فی جزء بالفعل فـهو فـی جـزء آخـر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واینه.

والتشبّه بالخیر الأقصی یوجب البقاء علی أکمل کمال یکون للشیء دائماً، ولم یکن هذا ممکناً للجرم السماویّ بالعدد، فـحفظه بـالنوع والتعـاقب، فصارت الحرکة حافظة لمایـمکن مـن هذا الکمال، ومـبدؤها الشوقُ الی التشبّه بـالخیر الأقصی فی البقاء علی الکمال الأ کـمل بـحسب الممکن. ومـبدأ هذا الشوق هو مایعقل منه، فعلی هذا النحو یحرّک العِلّةُ الأَولیٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفیلسوف إذا قـال: إنّ الفلک مـتحرک بـطبعه فـماذا یعنی، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا یعنی، او قال: متحرک بـقوّة غیر مـتناهیة تُحَرِّک کمایحرّک المعشوق فماذا یعنی، وأنّه‌لیس فی‌أقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ۴۵]

فی أنّ لکلِّ فلکٍ جزئی محرّکاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، یحرّک علی أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للکلّ مبدأ لجمیع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخیر المعشوق واحدٌ، ولایـمکنُ أن یکون هذا المحرک الذی لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن کان لکلّ کـرةٍ مـن کـراتِ السماء محرّک قریبٌ یخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ یخصّه، علی مایراه الفیلسوف والاسکندر وثامسطیوس وعلماء المشّائین، فـانّهم إنّـما یـنفون الکثرة عن مـحرّکِ الکلّ، ویثبتونَ‌الکثرةَ للمحرّکات‌المفارقة وغیرالمفارقة، التی تخصّ واحداً واحداً منها.

فیجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّکَ الکرة الأُولیٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلمیوس» کرة‌الثوابت، وعندمن اقـتدیٰ‌بـالعلوم التی ظهـرت لبطلمیوس کـرة خارجة عنها محیطة بها غیر مکوکبة؛ وبعد ذلک مـحرّک الکرة التی تـلی الأُولیٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلك هَلُمّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّك الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلك محرّك خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر فى زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة.

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ فى رسالته فى «مبادى الكلّ»: إنّ محرّك جملةِ السمآءواحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداًكثيراً، وإنّ لكلِ كرةٍ محرّكاًومشوقاً يخصّانه.

وثامسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحق وجودُ مبدأ حركةخاصّةلكلّ فلك على أنّه فيه، ووجودُمبدأ حركةخاصةله على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة فى الجهة وفى السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّكٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ؛ وقد بينّا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشتركُ فى الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك فى دوام الحركة واستدارتها.

[فصل ۴۶]

فى إبطالِ رأى من ظنّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التى تحت فلك القمر ـــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شيء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ـــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلك القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها فى عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضى فى حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلک إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب فى حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثانى، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلک حركة كلّ فلک إنما هى ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة فى حركاتها قصدمّا لأجل شيء معلول، ويكون ذلک القصد فى اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلک ويعرض فى نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لهابه خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها فى الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ فى نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلک الحالُ فى قصدالسرعة والبطؤ، فليس ذلک على ترتيبِ القوّة والضعف فى الأفلاک، بسببتقدّم بعضهاعلى بعضفى العلووالسفل، حتّىينسب اليه،بل ذلکمختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات؛ لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شيءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءُ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطى الصحّة، بل يهيّء لها المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهوالذى يعطى المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقلىُّ منه هوالذى يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاًمّا؛ ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنيّاً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالاتٍ ظنّية. والربح، والسلامة، ورضااللّه، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذةًاو راحةًاو غير ذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التى يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةً.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً، فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحـاله تكون كسائـر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّـا ان يكون بـهذا القصد يـتمُ الخيريّـة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها، لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مـردود، فـانّ التشبه بـه فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً مـن جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بـالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود، فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنـا اليه، وهواستثباتُ نـوع مّـايمكن أن يكون للجـرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كـمالاً خـارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بـذاتها؛ لانّـها نـفس استبقـاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بـالكائنات والتدبـير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ، مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بـالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيلٍ هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بـما أوضحناه أنّـه لايـجوزُ أن يكون شىءٌ مـن العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كـان يـرضى بـه ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لاليبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نـوعها لالتسخّـن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُ

لها اللذّة، لاليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّةهى صحّةٌ بجوهرها وذاتها، لالان ينتفع المريضُ، لكن يلزمها نفعُ المريض كذلک فى العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوّية إنّما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشتركٍ؛ وإنّما اختلفتْ، لأنّ مباديَها المعشوقةَ المتشوّقَ إليها قدتختلفُ بعد ذلک الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلک فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ۴۷]

فى أنّ المشوّقات التى ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقى علينا شىءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لاعقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذى هوأخسُّ متشبّهاً بالجسمِ الذى هوأقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلک لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتهِ وجهتها والغاية التى تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف فى الفعل لاالمخالفة فى الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاک إلى أُخرىٰ. ولايمكن ان يقال: إنّ السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلک الجسم كأنّ طبيعة ذلک الجسم تعاند أن يتحرک من «ا» الى «ب» ولاتعاند أن يتحرک من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لايوجب هذا، والطبيعة بماهى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غيروضع مخصوص. ولوكانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل فى حركة الفلک معنى قسرى.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلک على كلّ نسبة محتملٌ فى طبيعة الفلک، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناک طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلک الجهة

ولاتجیب الی جهة أُخریٰ ان عیقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولاأيضاً هناک طبیعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن فی جوهر الفلک طبیعة تمنع عن تحریک النفس له إلی أیّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلک من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلک الجهة لامحالة إلاّ أن يكون الغرض فی الحركة مختصاً بتلک الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسميّة ولامن جهة الطبيعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فاذن لوكان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماويّة لكانت الحركة من نوع حركة ذلک الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه فی كثير من المواضع. وكذلک إن كان الغرض لمحرّک هذا الفلک التشبّه بمحرک ذلک الفلک.

فبقی أنّ الغرض لكلّ فلک تشبّهٌ بشیء غیرجواهر الافلاک من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن يكون بالعنصريّات ومايتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غيرهذه. فبقی أن يكون لكلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقلیّ مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأُولیٰ متشوق الجميع بالاشتراک. فهذا معنی قول القدماء: إنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلكٍ نفسٌ محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيّلٌ، ایْ تصوّرٌ للجزئيّات وإرادةٌ للجزئيّات، ويكون مايعقله من الاول ومايعقله من المبدأ الذی يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلی التّحرّک، ويكون لكلّ فلكٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلی نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلی أنفسنا، وإنّه مثالٌ كلّیٌّ عقلیٌّ لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاک المتحيّرة انّما الغرض فی كرات كلّ كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لابعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثّوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضىّ ونحن نسميّه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلک، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلک فى ما لم يوضع له فلک تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلک كوكبه بل يثبت فيه، فالفلک ينقله، لأنّ فلک التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلک التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَتِ الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلک فيطول بنا الكلام.

[فصل ۴۸]
فی أنّ حركة الأفلاک وضعيّة لامكانيّة وحركة الكواكب مكانيّة إن كانت متحركة بذاتها

وممّا يليق أن نقرنه بهذا أن ندلّ على أنّ الحركة السماويّة فـی أیّ مـقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حركة مـافوقه على أیّ جهـة، فـنقول: إنّ الحـــركات السماويّة على قسمين حركة الجرم على مركز خـارج عنه، وحـركة الجـرم على مركز فيه. ومعلومٌ أنّ حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهی حركة أينيّة. وأمّا الأُخرىٰ فـهی حـركة وضعيّة لاغير وليست حـركة أيـنيّة. ومقولة الوضع قديقع فيها حركة، كـما يـقع فـی الكم والكيف، إلاّ أنّ الأوائـل لم تذكره. والفيلسوف إذا عدّ فی السماع الطبيعی المقولات التی يقع فـيها الحـركة لم يتعرّض للوضع.

وقدسنح لی فی ما اختصٌ بـه مـن الرأی أنّ هذه الحـــركة ليست أيـــنيّةً، ولكنّها وضعيّةٌ:

أمّا أنّها ليست بأينيّةٍ، فلأنّ الأيـن نسبة الشیء الى مكانـه، والحـركة فـی الأين هو استبدال هذه النسبة. وقديجوز أن يتحرک الجرم مستديـراً على نـفسه، وإن لم يكن فی مكان. فـقد صحّ أنّ الجـرم الأقصی هذا شأنـه، فكيف يـمكن أن يتحرک حركة مكانيّة ماليس فی مكان، وإن كان فی مكان فلايفارق مكانه.

وأمّا أنّها وضعيّةٌ، فلانّ المتحرک بها وإن كان فـی أيـن مّـا ومكانٍ فـليس يفارق أينه ولامكانه، ولايستبدل به؛ بل يستبدل أجزاء النسبة إلى أجـزاء أيـنه إن كان له أين؛ اوجهاته إن لم يكن له اين، بـل جهـات، فـيكون المتغيّر هذه النسبة، لاأين. وهذه النسبة تسمّىٰ وضعاً. فاذن هذه الحركة فی الوضع، لافی الاين.

وامّا أنّ فی الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بـعض فـی جهـاتها، او نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه، فأمرٌ مبيّنٌ فی المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ۴۹]

فى أنّ الأفلاک الداخلة فى الحرکة الاولىٰ کیف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حرکته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتکون حرکتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مکانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحرکةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض: کحرکة الراکب فى السفينة تحرّکه السفينة وهو ساکن، وحرکة راکب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حرکة السفينة، فيکون اتّباعه لحرکة السفينة، لالحرکةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحرکة مکانيّة، وإنّما الحرکةُ الحقيقيةُ فيه حرکتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حرکة مکانه ؛اوکحرکة کرةٍ مهندمة فى کرةٍ تحرکه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مکاناً إلاّ وضعاً.

وهکذا الحال فى حرکات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمکن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تکون مراکزها مختلفةً، فيکون الداخل واقعاً فى جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يکون ساکناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذَ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مرکز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مرکز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تکون مَحاوِرُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ فى جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حرکتَها الخاصّةَ. وهذه لکرة الثوابت.

[فصل ۵۰]

فی أنّ النار کیف تتبع الفلک فی الحرکة فی جمیع الأجزاء إلاّ أن یتحرک الداخل

وامّا حرکةُ الأثیر،أعنی فلکَ النار فی فلک القمر،فلیس لأنّ فلک القمر ینقله مع نفسه إلیه ولایدفعه، فانّ المستدیر یتحرّک مُماسّاً لمافیه لادافعاً له، لأنّ الدافع یجب أن یطلب نفوذاً فی جرم المدفوع لیدفعه، والمستدیر لا یمکنه ذلک، ولکنّ سطح فلک القمر من داخل مکانٌ طبیعیّ یشتاق الهوا بالطبع. فکلّ جزء من أجزاء النار یشتاق منه شیئاً معیّناً إلیه یتحرک ویتعیّن له بالقرب فهو بالشوق یلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلک الحرکة لیست قسریّةً ولا أیضاً طبیعیّةً مطلقةً، لانّها لاتکون عن طبیعة النار وحدها، بل عن طبیعتها وطبیعة مکانها.

وهذا الفصل غریب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ علی ما استعمله من حرکة الوضع، وذلک علی نسب الأجرام السماویّة بعضها إلی بعض فی تلازم الحرکة.

فلنعد إلی الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الکوکبَ فی کرته الکلیّة کالقلب وجعلوا النفس تفیض منه فی الکرات الجزئیّة وتحرک حرکات مختلفة بحسب حرکات الحیوان، إلاّ فی تلک الثّوابت، فانّهم زعموا أنّ القوة المحرکة تسنح علی الکواکب من کراتها. فکأنّ الکرة قلب والکواکب فیه أعضاءٌ.
أعضاءٌ.

ویکون عندهم لکلّ کرةٍ کلیّةٍ نفسٌ واحدةٌ لها وضع، فلزم هذه الطریقة أیضاً أن تکون المتشوقات لا بعدد الکرات الجزئیّة، بل بعدد الکرات الکلیّة. ومعنی قولی «کرة کلیّة» مثل کرة زحل المحرکة لزحل، وإن کانت تتجزّیٰ إلی کراتٍ تجزّی الحیوان إلی اعضائه.

[فصل ٥١]

فى أن أجسام الفلك مختلفة الأنواع وكلّ نفس تـخالف الأُخرىٰ فـى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فى طبيعة الجرم السماوىّ، فبعضهم يـرى أنّ تلك الطبيعة واحدة بـالنوع فـيها وتـختلف بـالشخص. والمحصّلون على أنّ الطبيعة الخامسة جنسّية، وتحتها أنواع، وكلٌّ نوع منها فى شخص واحدٍ، لكماله، فكلّ كرةٍ نوعٌ، وكلٌّ كوكبٍ نوعٌ، ولولا ذلک لما افـترقتْ فـى أمكنتهـا، وفـى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فى الأنفس المحرّكة لها: فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقية التى لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخـر، لكن هى فى‌ما بينهما لاتختلفُ بالّنوع، بل تختلف بـالشرف والدنـوّ. وكـذلک جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتـختلفُ بـالشرف والدنـوّ، وزعموا أنّـه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلک بأمثلة جـزئيّة. وقـد غرّهم فى ذلک كلامُ الاسكندر بأنّها مـختلفة فـى النوع ولكن لااختلافـاً بـعيداً؛ وهذا القول فى أوّله تصريح باختلافها، وليس فـى آخـره نـقضٌ لذلک؛ فـانّ المختلفات فى النوع منها مـتقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومـنها مـتباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانى لاتختلف فـى استحقـاق أن يكون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشىء لذاته كذا، وهذا علّة لشىء مـخالف لذلک، وكلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، على مانوضحه. إلاّ وفـيها اختلاف مـعنوىّ وهو المباينة النوعية. والمتّفقات فى المعنى ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتـختلف أيضاً فى الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه مـن المعنى، بـل بسبب آخـر فـى ذاتها. ولايجوز أن يكون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارضٍ فى بعض الأجزاء او فى الكلّ كانت الذوات متّفقةً فى الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت، بل فى‌ما كان ذاتياً.

وإذا كان التفاوتُ فى جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها متماثلةٌ فى النوع ومختلفةٌ فى العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كليّ عقليّ ومثال عقليّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً فى أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، فى أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً فى أنّها لاأجسامٌ، ولايوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، فى أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له فى نوعه. وكذلك لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]، ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر، وقد شرح الفرق بين الأمرين فى كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشيء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها، فانّ الشيء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ۵۲]

فى تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العـالم كـانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فـى بـدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونـفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويـات كـأنّها شىء واحـد. وتـارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بـعد الخير المحض، ونـفس الكلّ ويـعنون بـه النفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لا يشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُـبيّنُه بـعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جـرم الكلّ، فـيسمّون ذلك طبيعـة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونـفس الكلّ، وطبيعـة الكلّ؛ ومـراتب الأجسام: الجسم الأثـيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجـود الحـقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[فی الدلالة علی ترتیب فیض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الی آخر الموجودات بعده]

[فصل ۱]

فی أنّ الموجودات کیف تکون عن الأوّل وفی تعریف فعله

قدصحّ لنا فیماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه لیس بجسم ولافی جسم ولا ینقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات کلّها وجودها عنه. ولایجوز أن یکون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذی عنه او الذی فیه او به یکون، ولاأن یکون لأجل شیء. فلهذا لایجوز أن یکون کون الکلّ عنه علی سبیل قصد منه، کقصدنا لتکوین الکلّ ولوجود الکلّ، فیکون قاصدا لأجل شیء غیره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقریره فی غیره، وذلک فیه أظهر. ویخصّه، فی امتناع أن یقصد وجود الکلّ عنه، أنّ ذلک یؤدّی إلی تکثّر فی ذاته، فانّه حینئذ یکون فیه شیء بسببه یَقصُدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خیریّة فیه توجب ذلک، ثمّ قصد مّا، ثمّ فایدة یفیدها إیّاه القصدُ، علی ما أوضحناقبل، وهذا محال.

ولیس کون الکلّ عنه علی سبیل الطبع، بأن یکونَ وجودُ الکلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضیً منه، وکیف یصحُّ هذا؟ وهو عقل محض یعقل ذاته. فیجبُ أن یعقل أنّه یلزمه وجود الکلّ عنه؛ لأنّه لایعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ویعقلُ وجودَ الکلّ عنه علی أنّه مبداه، هوذاته لاغیرذاته، فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضیة لامحالة بما علیه ذاته. ولکنّ الأوّل تعقّله الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التی هی لذاتها مبدأ نظام الخیر فی الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير فى الوجود كيف ينبغى أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلك ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنا فيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذى يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطى الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هومعنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفاعل الأفضل هو الذى عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أى من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه فى ذلك العدم السابق. فان ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتى تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّى نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعانى ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلابدّ من أن ننقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فانّ الحكماء اصطلحوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامةَ تأييس ماهو بذاته ليسٌ، إدامةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتى، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شىءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلى المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى العدم وفى الوجود، امّا الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجود دائماً ومنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتى.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يفعل فانه يفعل لامحالة فى مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأُولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً. وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شىء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

[فصل ٣]

فى أنّ المعلول الأوّل واحد وأنّه عقل

ولأنّ كون مايكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم.إذ صحّ أنّ واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته،وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلايجوز أن يكون أوّلُ الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، لأنّه هو على حكم ما فى ذاته يكون لزوم مايلزم عنه. فالجهة التى عنها يلزم منه هذا الشيء ليست الجهة التى يلزم عنها لاهذا الشيء بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيئان يكون منهما شيء واحد.مثل مادّة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين فى ذاته، وتانک الجهتان إن كانتا لافى ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال فى لزو مهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبيّنّا فساده.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيّته وحده لافى مادة. فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام بمعلولاتٍ قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافى مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التى عددناها، ويشبه أن يكون محرّک الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

[فصل ۴]

فى أنّه كيف يكون الثوانى عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلک لكثرة تلزم ذاته وأنّه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلک ونفس وكذلک عن ذلک حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانيّة.

ولأنّ فى الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبيل فى أن يكون عن الأوّل

بلاواسطة أجساماً، ولاأيضا يمكن ان يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولااثنينيّة فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأُوَل بسبب اثنينيّة يجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولايمكن فى العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهربه، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فانّ إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست فى أوّل وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأُوَل. ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لاكثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقدبان لنا فيما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثم يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التى هى النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء فى الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثّلاثة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه فى الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود فى نفسه يلزمه وجودُ جرمية الفلك الأقصى المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بجزئيها أعنى المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلک الحال في عقل عقل وفلک فلک حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارقٌ مفارقٌ. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاک كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلک إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلک لأنّ الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أُخرى.

وذلک أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلک فهو كماله وصورتهُ، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لا نفساً وكان لا يحرک البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لأنفس الأفلاک.

وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاک تصدر عنها أفعال في أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بموادّ الأجسام. فكما أنّ قوامها بموادّ تلک الأجسام فكذلک مايصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلک الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لاتسخن حرارتها أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها اومن جسمها بحال. والشمس لاتضيء كلّ شيء، بل ماكان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كلّ نفس فانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلک الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلِّ شيء، لا نفسَ ذلک الجسم.

فقدبان على الوجوه كلّها أنّ القوى السماويّة لاتفعل إلاّ بواسطة جسمها، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لايكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتها و لذات الجسم. وهذا غير الأمر الذى نحن فى ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماويّاً، لأنّ النفس متقدّمة على الجسم فى المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلکٍ شىء ــ يصدر عنه فى فلكه شىء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته فى شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلک الجسم ــ فنحن لانمنع هذا. وهذا هو الذى نسميه «العقل المجرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم والمشارک إيّاه والصائر صورة خاصّة به.

فقدبان ووضح أنّ للأفلاک مبادى غير جرمانيّة ولاصور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک فى مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكِنّا إنّما نختار فى هذا الكتاب من الحجج مالا يحوجنا إلى استعمال مقدّمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبَيَّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لايشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث فى أبدان الناس. وقد بين لک فى العلوم الطبيعيّة وسنبيّنها نحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أُولىٰ، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال، فهى إذن معلوماتُ الاول بتوسّط.

ولايجوز أن تكون العلل الفاعليّة المتوسّطة بين الأولى وبينها، دونها

فى المرتبة؛ فلاتكون عقولا بسيطة ومفارقة، فانّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناك. فاذن المعلول الأوّل لايجوز عنه وجودُ كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلك عن كل معلول حتّى ينتهى إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناك ينتهى. وهذا برهان فى هذا الباب إذا استقصى قوى جدّاً.

فقد بان واتّضح أنّ كلّ عقل هو أعلىٰ فى المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلك. وجرمُ الفلك كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كلّ صورة فهى علّةٌ لأن تكون مادّتُها بالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانُه طويلٌ.

[فصل ۵]

فی کیفیّة تکوّن ما تحت الفلک عن الفلک.

وإذا استوفت الکراتُ السماویّـة عددَها لزم عنهـا وجـودُ الاسطقسات. وذلک لأنّ الأجسام الاسطقسیة کائنة فـاسدة، فـیجب أن تکون مـبادیها القـریبةُ أشیاء تقبل نوعاً من التغیّر والحرکة، وأن لایکونَ ماهو عقـلٌ مـحضٌ وحـده سبباً لوجودها. وهذا یجبُ أن یتحقّق من أصول کثیرة، أکثرنا التکرار فیها وفرغنا عن تقریرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشترکُ فیها وصورةٌ تختلفُ بها. فیجبُ أن یکونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوی الأفـلاک، وأن یکونَ اتـفاق مـادّتها تـابعةً لمایتّفق فیه الأ فلاکُ. والأفلاکُ تتفقُ فی طبیعـة اقـتضاء الحـرکة المستدیـرة، فیجبُ أن یکون مقتضی تلک الطبیعة مبدءاً للمادّة. کذلک مـا یـختلف فـیه مـبدأ تهیّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة لیست تبقیٰ بـلا صورة فـلیس قـوامُها عن الطبیعـة الفلکیّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التی تقیم هذه المادّة الآن قد کانت المادّة قائمةً دونَها فلیس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بـها وبـالطبیعة الفلکیّة. فـلو کـانت عن الطبیعة الفلکیّة وحـدها لا ستغنت عن الصورة، ولو کـانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل کـما أنّ الحـرکة المستدیـرة هناک تـلزمُ طبیعةٌ تقیمها الطبایعُ الخاصیّة بـفلکٍ فـلکٍ، فکذلک المادّةُ هاهنا یـقیمها مـع الطبیعة المشترکة مایکون عن الطبایع الخاصیّة، وهی الصورة.

وکـما أنّ الحـرکة أخسُّ الأحـوال هناک فکذلک المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وکما أنّ الحرکة هناک تابعةٌ لطبیعة مّا بالقوّة [فکذلک المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وکما أنّ الطبایعَ الخاصیّةَ والمشترکةَ هناک مـبدأ للطبیعـة الخـاصیّة والمشترکة هاهنا، کذلک مایلزم الطبائع الخاصّیة والمشترکـة هناک مـن النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التى تخصُّها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فى أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فى أنفس هذا العالم. وبهذه المعانى يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التى هى مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فى الفلک، ويعلم ذلک بأدنى سعى.

[فصل ۶]

فى تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه، فيلزم محاكّته له التسخينُ حتّى يصير ناراً. وما يَبعُدُ عنه يبقىٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّىٰ يصير أرضاً، وما يلى النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُّ حرّاً، ومايلى الأرضَ يكون أقلَّ تكثّفاً. وقلّةُ الحرّ وقلّةُ التكاثف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذى يلى الأرض بارد والذى يلى النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

[فصل ۷]

فى العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى أنّ كلَّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذى يجب أن يكون عنه فى كلّ مايكون، فيتبعُ معقوله وجودُ ذلک النظام .

وليس يمكننا أن ننكر التدبير فى أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوى العاليةَ عشيقةً بعمل يتكون عنها هذه الفاسداتُ اوما دونَها، فقد بيّنا هذا.

بل الوجهُ المُخلِصُ عن الباطلَين أنّ كلَّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأ للنظام الذی یجب أن یکون عنه، وذلک صورة ذاته، ویجوز أن یکون ذلک بالکلیّة للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئیات والتغاییر فلا یجوز أن تنسب إلیه.

فاذا کان کذلک فانّ تعقّل کلّ واحد منها لصورة نظام الخیر الذی یمکن أن یکون عنه مبدءٌ لوجود مایوجد عنه علی نظمه. فالصورُ المعقولةُ التی عند المبادی مبدءٌ للصور الموجودة فی الثوانی.

ویُشبِهُ أن یکونَ أفلاطنُ یعنی بالصور هذه الصور، ولکن ظاهر کلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفیلسوف من کلامه (بیانه) فی عدّة کتب. فاذا کانت کذلک کانت عنایةُ الله مشتملةً علی الجمیع، لکن بالأمور الأبدیّة تکون عنایته فیها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

فی مبدأ التدبیر للکائنات الأرضیّة والأنواع غیرالمحفوظة

ولأنّ الأنواع لیست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حیواناتٌ لیست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جدیدةٌ فی الوجود ولیست عن أشباهها، و لا مثل کون الانسان عن شبیه به. فمعلوم أنّ العنایة لیست عن الأوّل ولا عن العقول الصریحة، فیجبُ أن یکون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ فی عالم الکون والفساد، وإمّا نفسٌ سماویّةٌ.

ویُشبِهُ أن یکون رأی الاکثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماویّة وخصوصاً نفس الشمس والفلک المایل وأنّه مدیرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماویّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ویجبُ علی کلّ حال أن یکون هذا المعنیُّ بهذه الحوادث مدرکاً للجزئیات، فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن یکون هذه نفساً سماویّة حتّی یکون لها بجزئیّتها أن تتخیّل وتُحِسَّ الحوادثَ إحساساً یلیق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الکمالَ الذی یکون له والطریقَ الذی یؤدّی إلیه، فحینئذٍ یلزم ذلک المعقولَ وجودُ

تلک الصورة فی تلک المادّة.

ویقال: إنّ النفسَ المُعینَةَ للداعین والمُنْذِرَةَ بالأحلام وغیر ذلک هذه ویشبه أن یکون ذلک حقّاً، فانّه إن کان دعاء مستجاب فیکون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلک أنّه کما یُشاهِدُ تغییراتِ المادّة فیعقل صورةَ نظام الخیر والکمال الذی یجب هناکَ فیکونُ مایعقل، فکذلک یجوز أن یکون مشاهدتُه لتغییرات الأحوال فی سکّان هذا العالم یحدثُ فیه منها تعقّلٌ للواجب الذی یُدفَعُ به ذلک النقصُ والشرُّ ویُجلَبُ الخیر، فیتبع ذلک التعقّلَ وجودُ الشیء المتعقّل. وانّ عنایة مثل هذا [الجوهر یجب أن یکون بکلّ نقص و شرّ یدخل هذا] العالم وأجزائه لیتبع تلک العنایة مایلز مها من الخیر والنظام، فلایجبُ أن یختصَّ ذلک بشیءٍ دون شیء. فان کان دعاءٌ لایُستجابُ اوشرٌ لایُدفَعُ فهناکُ سرٌّ لایُطَّلَعُ علیه. وعسیٰ العنایةُ لاتُوجِبُه. ومعنی العنایة ما أوضحناه.

[فصل ۹]

فی امکان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغیّرة للطبیعة

ولمّا کان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ المادیّةُ فی المادّة فلا یبعدُ أن یهلک به شرّیرٌ، او ینتعش به خیّرٌ، او یحدث نارٌ او زلزلةٌ او سببٌ من الأسباب غیر المعتادة، لأنّ الموادّ الطبیعیّة یحدثُ فیها ما یعقله ذلک الجوهرُ. فیجوز أن یُسَخِّنَ باردَها ویُبرّدَ حارَّها ویُحَرّکَ ساکنَها ویُسَکِّنَ متحرّکَها. فحینئذٍ تحدثُ أُمورٌ، لاعن أسبابٍ طبیعیّةٍ ماضیةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبیعی الحادثِ. کما أنّ أصنافاً من الحیوان والنبات التی من شأنها أن تکون بالتوالد قد تتکوّن لا علی سبیل التوالد عن أسبابٍ طبیعیّة مشابهةٍ لها ـ بل علی سبیل التولد ـ وتحدثُ فیها صورٌ حادثةٌ جدیدةٌ لم تکن فی مبادیها. ویکون ذلک عن تعقّل هذا الجوهر. ولایجبُ أن ینکر من أحوال التدبیر أُمورٌ غیرُ معهودةٍ، فهاهنا نوادرُ وعجائبُ، أسبابُها مثل هذا الذی وصفت.

[فصل ۱۰]

فی أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا فی الحال والمستقبل وكيف يؤثّر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماويّة عالمةٌ بما تـفعل علماً كـليّاً او جـزئياً، وعالمةٌ بما يلزم أفاعيلها، فيجبُ أن تكون الأحوال المتجدّدة فی هذا العالم والتی فی المستقبل تابعةً لما فی الحال كالنتائج للمقدمات معلومةً هناک بـالضرورة، لا أنّها تحتاج إلى ذلک او تكمل به. فالا نذاراتُ فی الأحلام والوحی وهذه النوادر منسوبةٌ إلى مثل هذه المبادی.

فلا يجبُ أن يتعجّب فيقال: كيف يعرض مـن هذه المبادی النفسانـيّة شیءٌ لا على المجری الطبيعیّ. فانّ من اعتبر حال بـدنه ونـفسه سهـل عليه دفـعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلک أنّ من شأن بدننا أن يحدث فيه حـرارة وبـرودة وحـركة وسكون على سياق مقتضى الامُور الطبيعيّة، ويكونَ ذلک متولداً عن أسبابٍ قـبل أسبابٍ وفی مدّةٍ محدودةٍ، وقـد لا يـعرض عن أسبابٍ طبيعيّةٍ، بـل عن تـوهّماتٍ نفسانيّةٍ. كالغضب، فانّه يُحدِثُ حرارةً فی الأعضاء ليس سببُهـا طبيعيّاً. وكـذلک الخيالُ الشهوانیُّ يحرّکُ الأعضاء، وإن لم يكن ذلک عن امتلاء طبيعی ويُحدِثُ ريـحاً وان لم يكن ذلک عن أسبابٍ مـتقدمّةٍ طبيعيّةٍ. والدليل على ذلک أنّ هذه كلّها تحدث عمّا ذكرناه فی وقتٍ لولم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلک الوَجَـلُ يُحدِثُ رعدةً ونافضاً قويّاً. فعلى هذه حالُ النفس التی للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبيباً حضر مجلس ملکٍ من السامانيّين، وبـلغ مـن قـبوله أن أهّله لمؤاكلته على المائدة التی توضع له فی دار الحرم، ولا يـدخلها مـن الذكـور داخلٌ، وإنّما يتولّىٰ فيها الخدمَة بعضُ الجواری. فبينا جاريةٌ تُقَدِّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاريح ومنعتها الانتصابَ، وكـانتْ حـظيّةً عند الملک، فـقال للطبيبِ: عالِجها فی الحالِ على كلّ حالٍ. فـلم يكن عند الطبيبِ تـدبيرٌ طبيعـیٌّ فـی ذلک البابِ يشفی بلامهلةٍ، ففزع إلى التدبير النفسانیّ، وأمـر أن يُكشَفَ شَعْـرها، فـما

أغنىٰ، ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثّر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُها، فلما حاولن الجوارى ذلک نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتتْ على الريحِ الحادثةِ تحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

[فصل ۱۱]

فى الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقول: إنّه لمّا كان علمُ الحقّ الأوّلِ بنظامِ الخيرِ فى الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكان ذلک العلمُ سبباً لوجود ماهو علمٌ به حصل الكلُّ فى غايةِ الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على ماهو عليه، ولا شىء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شيءٍ من الكلّ على جوهره الذى ينبغى له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغى، وإن كان مكانيّاً ففى مكانه الذى ينبغى، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدتّهُ مقوّمةٌ بين الضدّين على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذى بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّةً. ولكل ذلک أسبابٌ مُعِدَّةٌ. وما عرض له من ذلک أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلةً للقسر حتّىٰ يمكن منها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فانّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطِيَ السببَ المستبِقِيَ له على ذلک. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ باقيات بالعدد و باقيات بالنوع. فوفّىٰ الكلَّ وجودَه. ورُتّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفى مجاورة الفلک. ولولا ذلک لكان مكانها فى موضع آخر، وعند الفلک مكانُ جرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحركة فيضاعف الحارُّ بالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب فى الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اكبر بالكم فى الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلک فقد كان يجبُ أن يكون مكانُها أبعدَ عن الحركات السماويّة، فانّ تلک الحركةَ إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ فى أبعد المواضع عن الفلک، وذلک هو الوسط. وإذا كان الماءُ يتلو الأرض فى هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارک الأرض فى الصورة الباردة جعل الماء يتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه يشارک النار والماء فى الطبيعة.

ولمّا كانت الكواكبُ أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هى المدبّرة لما فى هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة ليثبت عليها الشعاع.ولم يحط بها الماء لتستقرَّ عليها الكائناتُ. والسببُ الطبيعى فى ذلک يُبسُ الأرض وحفظُها للشكل الغريبِ إذا استحال منه او إليه فلايبقىٰ مستديراً، بل مُضَرّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماويّة لم يكن كلهُّا بجميع أجزائها مضيئةً وإلاّ لتشابه فعلُها فى الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فيها كواكب. ثمّ لم يترک الكواكبُ ساكنةً وإلاّ أفرط فعلها فى موضع بعينه ففسد ذلک الموضع، ولم يؤثّر فى موضع آخر ففسد ذلک أيضاً، بل جعلت متحرّكةً لينتقل التأثيرُ من موضع إلى موضع، ولا يبقىٰ فى موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركةُ التى نرى لها غير سريعةٍ لفعلت من الافراط والتقصير مايفعله السكونُ، ولو كانت حركتها الحقيقيّة تلک السريعة بعينها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناک ولم يبلغ فعلها سائر النواحى، بل جُعِلَت هذه الحركةُ فيها تابعةً لحركة مشتملةٍ على الكلّ، ولها فى نفسها حركةٌ بطيئةٌ يميل بها إلى نواحى العالم جنوباً او شمالاً.

ولولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتى الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشماليّة البردُ، وتحقن الرطوبات فى بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلك صيفاً لتستولى الحرارةُ على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات فى تغذية النبات والحيوان. فاذا جفَّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاًء و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان متبدّراً قوىَّ النور جعل مجراه فى تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فالشمسُ تكونُ فى الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فى الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُها هناك، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثير. و لمّا كانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُها هناك، لئلاّ يجتمع بعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُرب او فوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلك يجبُ أن يعُتَقَدَ فى كلّ كوكب و فى كلِّ شىء و يُعلَمَ أنّه بحيث ينبغى أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهى عليه من أجل ما بعدها، فانّها على ماهى عليه من أجل نظام الخير فى الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّه كيف ينبغى أن يكون الخيرُ فى الكلِّ. فان سُمّىَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس به، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحالات المذكورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائل عنايةً، اعنى سابقَ علم‌الله تعالى، بأنّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه فى ذاته و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّه كيف ينبغى أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنىُّ عن كلِّ شىء.

المقالة الثالثة

[فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية الآخـريّة و التى هى سعادة ما]

[و غير حقيقية و الشقاوة الحقيقية الآخرية و التى هى شقاوة ما و غير حقيقية]

[فصل ١]

فى تعريف النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قـبل هذه هما فـى المبدأ، و مـعناه الاشارةُ إلى تـرتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدُّ تأخّراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ فى الكمال و الشرف.

و هذه المقالة فى المعـاد، و مـعناه الاشارةُ إلى تـرتيب الموجـودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً فـى الكمال، بـل يكون الثوانى فى الوجود أقدمَ فى الكمال. فـيعود هذا الترتـيبُ دائـراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً مـن الأدنـىٰ إلى الأشرف مُـعاكِساً للأوّل. فـمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هو الترتـيب الآخـذ على نـظام المبادى، و مـن الاسطقسات إلى الانسان هو الترتيب العـائد على نـظام المبادى، و عند الانسان يـتمُّ المعـادُ و له المعادُ الحقُّ و التشبُّهُ بالمبادى العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثـمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادى.

[فصل ٢]

فى كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا مـا مـعنى

الامتزاج فى الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هى الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ. ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماوىٌ التهيُّؤ لقبول النفسِ النباتىّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقل الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هى قوّة مُن شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تَخدِمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشيء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الهاضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتّى يَتِمَّ فيها فعلُ الهاضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريک، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساک و تسکین، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هى القوّة النامية. و هى التى من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل فى تربية الجسم النباتى طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ بهكماله فى النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هى التى من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يتحرک إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير فى تمام فعلها إذا حصل فى الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان فى كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ فى الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها فى شخص واحد، و ربما انقسمت فى شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و فى الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره فى الحيوان.

[فصل ۳]

فى تكوين الحيوانات و قوى النفس الحيوانيّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أكثر اعتدالاً تهيّأت لقبول النفس الحيوانيّة، و ذلک بعد أن تستوفى درجةَ النفس النباتيّة. و النفس الحيوانيّة كمالٌ أوّلُ لجسم طبيعى آلىّ من شأنه أن يُحِسَّ و يتحرّکَ بالارادة.

و قوى هذه النفس تنقسمُ إلى مدركةٍ و محرّكةٍ. فالمدركةُ تنقسمُ إلى ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحركة ينقسم إلى جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذيذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلى الانتقام، و يتمُّ فعلهُا بالتشويق والاجماع.

و أمّا المدركاتُ فالظاهرةمنها هى الحواسُّ الخمسُ فى الظاهر، و فوق الخمس بالحقيقة، لأنَّ اللمس ليست قوّةً واحدةً، بل أربع قوى، كلّ يختصُّ بمضادّة واحدة، فللحر والبرد حاكمٌ، و للّين والصلب حاكمٌ، و لليابس والرطب حاكمٌ، و للخشن والأملس حاكمٌ. و لكن لمّا كانت هذه القُوىٰ فاشيةً معا فى آلةٍ واحدةٍ فى الظاهر ظُنَّت قوّةً واحدةً.

و أمّا فى الباطن فالقُوىٰ التى للحيوانات الكاملة خمس اوستٌّ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسيا، و تُسمّى الحسَّ المشترک، و هى التى يؤدّى إليها الحواسُّ ما أحسّته. و هى الحاسّ بالحقيقة.

ثمّ القوّةُ الخياليّةُ، و هى التى تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بينها وبين الاولىٰ أنّ الأُولى قوّة قابلة والخياليّة قوّة حافظة، وليست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخياليّة قوّةٌ أُخرىٰ إذا كانت فى الناس واستعملها العقلُ سُمِيّت القوّةَ المفكّرةَ، و إذا كانت فى الحيوانات او فى الناس و استعملها الوهم سُمِيّت القوّةَ المتخيّلةَ. والفرقُ بينها و بين الخيال أنّ الخيال لايكونُ ما فيه إلاّ مأخوذاً عن الحسّ، والمتخيّلة قد تُركّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم يُحَسّ

و لايُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القوىٰ قوّةُ الوهم، و هى التى تدرک فى المحسوسات معانىَ غير محسوسة. والدليلُ على أنّ فى الحيوان مثلَ هذه القوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقدأ دركت لامحالة صورته و شخصه و أدركت عداوته و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التى ولدتها حَنَّت، فقد رأت إذن شخصَها و أدركت ملائمتها. و كذلک الحيوانُ يميّز أليفَه و المحُسِنَ اليه و يقصد متابعته و يدرک مضادّة المسيء إليه من الناس فيهربُ منه و يقصده بالشرّ، و محالٌ أن يدرک الحسُّ ماليس بمحسوس اوالخيال. فبقى أنّ فى الحيوان قوّةً مدركةً لهذه المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات، و تُسَمّىٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخرىٰ هى خزانةٌ لها و تُسَمّى الذكر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذكرِ إلى ما يدركه الوهم نسبةُ الخيال إلى مايدركه الحسُّ. فالخيالُ و فنطاسيا فى مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذكرُ والحفظُ فى مؤخّر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحيوانُ، أوّلُ مايتكوّنُ منه يكون قلبه، و فى قلبه روحه و مبدأ القوى النفسانيّة كلّها، ثمّ يفيضُ عنه فى الأعضاء قُوىً، بحسبها يتمُّ هُناک أفعالُها. فاذا تكوّن الدماغُ فاض إليه قوّةُ الحسّ والحركة، و يتمُّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تكتسبُ اعتدالاً بتبريدالدماغ، ثمّ يفيضُ من الدماغ إلى الآلات الجزئيّة، فيتمُّ هناک الثانى.

و كما أنّه ليس الدماغ وحدَه بصراً، و إن كان مبدءاً للبصر، بل البصرُ يتمُّ بعضو غير الدماغ كذلک القلبُ ليس وحدَه آلةَ الحسّ لجميع البدن، و إن كان مبدءأله. و كذلک فى الحركة، فانّ الدماغ آلته الأُولىٰ فيها والعصبَ آلتُه الثانيةُ، وآلة الدماغ الأُولى.

و كما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فى عصبة واحدة قوى مختلفة فى أنّ بعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّكةٌ، والحسّاسةُ بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، كذلک قد

تنفذ من القلب فی الشریان الواحد إلی الدماغ قوّةُ احساس و حرکة و إلی الکبد إذا تخلو قوّةُ التغذیة.

فلایمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قویً مختلفةٌ فی آلة واحدة ثمّ تنقسُم فی الأعضاء فتتفرقُ، فتخصُّ کلّ عضو منها قوّةٌ علی حدة، فیکون الشریانُ ینفذ فیه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادی القویٰ کلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلی الدماغ نفذ فیها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلی الکبد نفذ فیها قوّة أُخریٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أیضاً فانَّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لکلّ عضو قوّة غاذیة مخالفة لما فی العضو الآخر فی النوع. و إنّما مبدأهاکلّها الکبد بعد القلب و آلتهاالورید، و مَن عرَفَ التشریحَ لم یستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأ للقویٰ کلّها، و ذلک لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلُّ هذا القلب. ثمّ یکونُ مبدءاً لقویً کثیرة.

و بین البدن و بین القوی جرمٌ لطیفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القوی کلّها، و یُسَمّی الروحَ. و هو حادثٌ، لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاریّتها علی نسبة محدودة، کما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امتزاج کِثافةِ هذه الأخلاطِ، ولولا أنّ هذه القویٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما کانت السُدَدُ تمنع الحسَّ والحرکة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شدیدُ اللطافة لما نفذ فی شباکِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام فی القلب فیُسمّی روحاً حیوانیّاً. ثمّ إذا حصل فی الدماغ وانفعل انفعالاً مّاسُمِّیَ روحاً نفسانیّاً. و مسکنهُ هناک فی تجاویف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل فی الکبد سُمّی روحاً طبیعیّا، و مسکنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ یحصل فی القلبِ علی مزاحین، فی أکثر الحیوان. مزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ یختصُّ بالذکران، فحینئذ تفعل الطبیعةُ الآلاتِ الذکوریّة؛ و مزاجٌ و نسبةٌ أقلُّ حرارةً یختصُّ بالاناث، فحینئذ تفعل الطبیعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَـعُدَ، واللمسَ لادراک مـاقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغـذا. و فـنطا سيا ليستدلّ مـن محسوس على محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ فى الدلالةِ على الغـذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعـم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ فى كلّ وقت إلى تجربة. والوهم ليدرک ما لابدّ منه مـن مـعان غير مـحسوسة. والذكــر لئلايحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مـازال عن الذكـر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مـركّبة و مـفصّلة ليوافـق الذى مـن شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

[فصل ۴]

فى تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولانى

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جـدّاً مـن الاعتدالِ حـدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النباتيّة والحيوانيّة، وتـزدادُ نـفساً تُسَمّى نـاطقةً. ولهــا قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكليّات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يـعمله، فـيستنبطُ الصناعاتِ الانسانـيّةَ ويــعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتينِ ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مـروّيةٌ فــى الصنايــع، مــختارةٌ للخير اومـايظنُّ خيراً فـى العمل. ولهـا الجــربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فـيكونُ عندالنظرىّ الرأىُ الكلىُّ وعند العملىّ الرأى الجزئىُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مـراتبُ، فـأوّلُ مــراتِبها أن يكونَ تــهيّؤاً للنفس،

لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسبِ المعانى المعقولة الكليّة وقد بان فى كتبِ المنطقِ وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهى، والصورةَ المحسوسةَ ماهى، والكليّةَ ماهى والجزويّةَ ماهى، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكليّةُ.

وهذا التهيّؤ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانىّ والعقلِ بالقوّةِ. وانّما تُسَمىّ هيولانيّاً، لأنّه كما أنّ للأجسامِ هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك فى الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على مابيّنهُ عن قريبٍ، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ فى النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

[فصل ٥]

فى أنّ العقل الهيولانى بالقوّة عالم عقلى، وأنّه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اى يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة فى مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على مانوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقلىّ وامّا عالم حسىّ. وكلُّ عالم فانّما هوماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشىء على ماهوعليه فذلك الشىء فى نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانىُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلى ويشبه بنفسه العالم الحسّىّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلِّ شىءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شى:

فإمّا لأنّه فى نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُه شبيهٌ بالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان،واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلّ والامور العقليّة الصرفة، فانّ كونَ النفس الانسانيّة فى المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فى الطبيعة فيوشک أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقَّ المطالعة واستكملت تشبّهها بالعالم العقلىّ الذى هوصورة الكل عندالبارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان.
فهذه القوّة التى تُسَمىّ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلىّ من شانه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلک الفعل، وينتقشُ صورة فى شمع عمّا ليس له تلک الصورة؛ويفيد شىء كمالاً فوقَ الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشىءٍ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فى المرتبة، وهوالعقل الفعّال، وكلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس اِلينا.

ومعنى كونِهِ فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لاأنّ فيه شيئاً هوقابلٌ للصورةِ المعقولةِ،كما هو عندنا، وشيئاً هوكمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شىء ممّا هو بالقوّة وممّا هومادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتَها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولاكونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلک، لانّ فيها مابالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى أنفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوءالمخرج للحسّ بالقوّة إلى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال فی العقل الهيولانی هو العقل بالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولیٰ التی حصل بعضُها لابتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّةُ علی كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات ويختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقلِ بالملكة تمكّنت النفسُ من استعمال القياس والحدِّ، وتوصّلت إلی تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولیٰ. فانّه كما أنّ الكلَّ أعظم من الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة فكذلك ماصحَّ بالقياس والحدّ مقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنُ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناك لوسأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جوابٌ، كذلك هٰهنا إذا سأل سائل: لم كان القياسُ الصحيحُ والحدُّ الصحيحُ يوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال فی جميع ذلک.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صارمن جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ــ عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متی شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمِّيت تلک المعقولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، ای من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الی ذاته ومستفاداً بالقياس الی فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ فی غرضه، فمافضل لايضيّعهُ، بل يتّخذه قِسِيّاً، وخِلالاً، و غير ذلک. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العدالةُ، وهيهنا يختتم الشرفُ فی عالم المعاد.

[فصل ۶]

فی أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً فی جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف كيف تأخذ كلّ قُوّة مدركة صورةَ المُدرَک، فنقولُ: إنّ المُدرَکَ إذا كان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدركه قوّةٌ حسيّةٌ ولاقوّةٌ فی جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ على ذلک أنّ كلَّ قوّة فی جسم فانّ الصورة التی تدركها تحلّ جسماً لامحالة، ولوكان محلّهُ مجرّداً عن الجسم لكان لتلک القوّة قوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يكونَ لصورة عقليّةٍ،كيف كانت،عقليّةً بذاتها او بتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ فی الجسم، وذلک لأنّ كلّ مَعنى وذوات عقليّة فهی بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم كلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسامُ فيكون الشیء لم يدرک مرّةً،بل مراراً كثيرةً، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يكونَ بعضُها قائماً مقامَ الفصول من الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلک الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لايمكن أن يُقسَمَ إلاّ على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبةً أن تكونَ على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة،كيف اتفق،فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلک القسمة: فان كان ذلک بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشیء فصول كيف اتّفق وبغير نهاية وأجناس كذلک فهذا محالٌ.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورةُ هذا الجانب مختصّاً بأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كـان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشىء، وهذا محال؛ وإن كـان مـوجوداً فـيجب مـن ذلک أن يكون عقلنا شيئين،لاشيئاً واحداً. والسؤال فى كـلّ واحـد مـن الشيئين ثـابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولةٌ بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نـعقل طبيعـة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه فـى الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذى لاقسمة له كيف يُعقل، والحدُّ من جهة مـاهو حـدٌ واحـدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجـرّدةُ لاتـنقسم بـالفصول، والأجناسُ المجرّدةُ التى ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التى لاقسمة لها إلى مبادى حدود كيف تُعقل.

وقـدبان واتّضح أنّ المعقـولات الحقيقيّة لاتـحلّ جسماً مـن الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ فى مادّةٍ جسم، هذا قسم.

[فصل ٧]

فى أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهى محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فـانّ القـوّة العقليّة تـنقلها مـن المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلک كيف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرک ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له فى التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية فى جانب، وخـط فـى جـانب آخـر، ويدفى جانب، ورأس فى جانب آخر، وإذا افترقت فى التصوّر هذا الافتراق فـامّا أن يكون ذلک لافتراقها فى المعنى اولافتراقها فى المادّة. وافتراقها فـى المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق فى التخيّل. وذلک لأنّ المعانى المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعانى المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب فى ذلك افتراقها فى المادّة فوجب أن يكون قابلها معنىً فى المادّة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكليّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكميّة و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو فى وضع وأين وكم مع اتّفاقها فى الصورة.

فقدبان أنّه ليس شىء مما هو محسوس بمعقول، ولا ممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذى يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشىء الذى هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحرىّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذى هو بذاته فهو مبدأ فى كلّ شىء لما ليس بذاته. فالحارُّ بذاته هو الذى يسخّن والبارد بذاته هو الذى يبرّد. فالعقل بذاته هو الذى يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

فى مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّىّ و تخيّلىّ و وهمىّ و عقلىّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسُّ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث فى الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لايجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لايتخيل إلاّ ما أحسّ ولا يتخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معانى غير محسوسة، بل هى معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّىّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج فى تعقّله إلى هذه المعانى.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هى ماهى بصورها، وهى تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التى هى الملائكة المقرّبة، إلى الأنفس التى هى الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالَماً عقليّاً، مشرقاً بنور العقل الفعّال، باقىَ الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً فى جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع فى جسم. فان كانت فى جسم، فبمعنى آخر، على مانذكره.

[فصل ۹]

فی استقصاء القول فی أنّ العقل لا یعقل بآلة ولا تفسد النفس منّا بفساد الآلة

ومـمّا یوضح أنّ هذه القـوّةَ لجـوهر غیر جسم ولا فـی جسم، وهو المسمّیٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة اُمور غیر متناهیة، واعتبر ذلک من الصور العددیّة والأشکال الهندسیّة. فـهی أذن قـوّة علی امـور غیر مـتناهیة لیس شیء منها ممتنعاً علیها، وقد صحّحنا أنّه ولا قوّة من القوی الجسمانـیّة تکون غیر متناهیة.

وأیضاً فانّ هذه القوّة إن کانت تعقل بذاتها فـلها قـوام بـذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل، فما لیس له انفراد قوام ذات فلا یجوز ان یکون له انفراد بفعل، لکن هذه القوّة تفعل بذاتها بلا آلة، و ذلک لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّـها عقلت، ولیست لها آلة إلیٰ آلتها ولا الی ذاتها وفعلها. ولو کانت تعقل بآلة لکانـت لا تـعقل الآلة ولا ذاتها ولا فعلها، إذ کانت الآلة لها بینها وبین غیرها، ولم یکن بینها و بـین ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذا کان الحسُّ لا یحسُّ ذاتـه ولا آلته ولا إحساسه، لأنّـه کان یحسُّ بآلة.

فاذن للجوهر الذی له قوّةُ العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولو کانت تعقل بآلة لکانت الشیخوخة توجب فی کلّ شیخ وَهناً فی العقل، کما تـوجب وهناً فـی الوهم والحدس والحسّ والتخیّل. فانّ ذلک بسبب أنّ فـعل هذه القـوی بـالآلة. فـاذا کـلت الآلة کـلّ الفعـلُ، ولو اعطی الشیخ بصراً مثل بصر الشاب لأبصر کما یبصر الشباب.

فقد بان انّ العقلَ لیس بآلة جسمانیّة، وإلاّ لکان لا یمکن ان یبقی علی حالة واحدة فی الشیوخ البتّة. ولکنّ العقل فی اکثر الأمر یـزداد قـوّة بـعد الاربـعین وهناک یأخذ البدنُ فی الضعف.

وأیضاً فلو کان العقل فاعلاً بـآلة مـن البدن لکان قـوّة العقـل تـنتقص

باستعمالها فی المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولـكانت إذا ادبرت عن مـعقول قویّ لم یدرک الضعیفَ، لأنّ الآلة تکون انفعلت. مثل أنّ الحسّ یُضْعَفه استعمال المحسوسات القویّة ویبقی بعدها فیه أثر یمنعها من الشّعور بالمحسوسات العقلیّة الضعیفة، وهذا فی الالوان والطعوم والأراییح والأصوات والملامس واحد.
ولوکانت هذه القوّة العقلیّة تعقل بجسم لماکانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات یمکن أن تُرَدَّ إلی البرهان. فامّا الحقیقی فهو ماسلف ذکره. وهیهنا براهین أُخریٰ حقیقیّة لانطوّل الکتاب بتعدیدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانیّة مستغنیة فـی القـوام عن البدن، وفسادُ البدن لیس سبباً لفسادها. وذاتـه لیس سبباً لفساده، وضدّه لیس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلتّه الموجدة وهو العقل الفعّال لیس سبباً لفساده، بل لوجوده و کماله. فلاسبب له إذن فی‌فساده، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ۱۰]

فی حلّ شبه اعتمدها بعض من یریٰ أنّ النفس الناطقة کمال غیر مفارق

ویجب أن لانشتغل بما یقال: إنّ النفس لوکان کمالاً مفارقاً لکان کـالرُّبّان للسفینة وکان یجوزأن یدخل ویخرج مثل مایدخل ویخرج الرُّبّان. وذلک أنّه لیس إذا شبّه شیء بشیء من جهة فیجب أن یشبّه مـن کـلّ جهـة، ولا النفس تـوصف بالدخول والخروج، بل هی بذاتها فی الجوهر مـباین لکلّ مکان و مکانـیّ. ولکن یقال: إنّه فی هذا البدن، لأنّ تدبیره و تحریکه ومبادی إدراکه والقوی الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذی إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بینهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقی ذلک الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمایقال: إنّه لوکانت مفارقة للبدن لماکان یـتحد مـنها حیوان او انسان واحد کمایتحد أشیاء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقیقة لایتحد مـن المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهماشيء هو واحد بحدّه الكائن منهما اويفعله الذى يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة فى تكمّلها بهذه المادّة، لكن اتّفق فى الصورة المادّيّة أن لايتمّ منها هذا المعنى، إلاّإن يوجد فى المادّة منطبعةً، بل وجودها لايمكن إلاّ هٰكذا، إلاّانّ حدوث شيء واحد منهما يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ.فلاكبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين فى الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلك إذا افترقافى ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانىّ، اوكلاهما مختلفين فى مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه فى مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع فى المادّة،

وبعد ذلك فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفاسد ولاالمتجزّى فى زمان واحد موجوداً فى أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذى للمزاح، فهو لايستغربُ هذا،ويستغربُ غيره.

ولابمايقال: أنّه لوكانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لايفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لاتفسد بمفارقة الربّان، فانّ السفينة انّما لاتفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها التى لها بما هي سفينة،كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلك المعنى اسم، وكذلك الجسد لايفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدرعنه افعاله من جهة ماهولاجسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورةطبيعيّة ذاتيّة، وتلك العلاقة التى بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعىّ لايكون كزوال المعنى الطبيعىّ، وكذلك التأثير الواقع بزوال الربّان لايكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل فى‌هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانىّ ولامنطبع فى جسدٍ، ونسميّه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

فى أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوى النفسانيّة الأُخرىٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هى سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة فى الانسان،وإن كان سببها فى غير الانسان غير هذه النفس،وهوالعقل الفعّال. على أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوى التى فى الانسان. ومثال ذلک أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً فى بيتٍ أن تضىء اوتسخّن هواه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منه،قَبِلَ القوى النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبل‌هذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلک الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوى النفسانيّةُ.

[فصل ١٢]

فى أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانىّ، و ذلک لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهى جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعلّة المادّة والهيولىٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغى

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التى لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت فى الحدوثِ معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثُّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلک بدنا زيد و عمروو إمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدنى زيد و عمروٍ فليس ولاشيء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين همامتكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئىّ علّتهُ أمر جزئىّ والأمر الكلّىّ علّتهُ أمر كلّىّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلک الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس لهعظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجبأنلايصير فىالحال الثانية نفسزيد غيرنفسعمرو، ولابالعدد.وهذامحال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلک على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعىّ، لأنّ الأمر الاتّفاقىّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّةٌ.

[فصل ۱۳]

فى منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التى تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نفس أُخرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لكن كلّ انسان انّما هوذو نفس واحدة، ولايشعر إلاّ بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلك نفساً له، لأنّ كون النفس فى البدن ليس أنّها تودع زاوية من البدن، اويكون عرضًا فى جزء من البدن، بل على أنّها مدبّرة للبدن مستعملة له. فقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاكرور فى الأبدان ولاتناسخ.

[فصل ۱۴]

فى الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّها كيف تتمّ بالعقل النظرىّ والعملىّ معاً، وأنّ الأخلاق الرديّة كيف تضادّها، ولم امرنا بالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التى تقابلها

والذى بقى علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لكلّ قوّة فعلاً هوكمالها، وحصول كمالها سعادتها، و كمال الشهوة و سعادتها هواللذّة، وكمال الغضب وسعادته هوالغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّى، والخيال تخيّل المستحسنات. وكذلک كمال الأنفس الانسانيّة أن يكون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فانّ النفس الانسانيّة ليس فعلها الذى يختصّ بها ادراکَ المعقولات فقط، بل لهابمشاركة البدن أفعال أخرىٰ لهابحسبها سعادات، وذلک اذاكانت هى على ماينبغى، وذلک أن تكون تلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بين الأخلاق المتضادّة فيما تشتهى ولاتشتهى، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّربه الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن و غير انقيادهاله، فانّ العلاقة التى بين‌النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يقتضى أموراً، والنفس بالقوّة العقليّة تقضى أُموراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلّم للبدن فيمضى البدن فى فعله. فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلك فى النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنّه يعسر عليه بعد ذلك ماكان لايعسر قبل من ممانعته وكفّه عن حركته، وإذاتكرّر منعه له حدث فى النفس هيئة غالبة يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ماكان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد فى التقصير والافراط، وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يجرى الأفعال على التوسّط، فلايمكن إيجاب شىء بعد سلب شىء، فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولابارد بالحقيقة. فانّ الهيئة الاستيلائيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة، والهيئة الاذعانيّة هى الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه بمقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً، وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تتبع الادراك لاحصول الكمال، بل اللذةّ هى إدراك الملائم. فاللذّة الحسيّة هى إدراك الملائم الحسّى، ويجب أن يكون بغتةً. وذلك أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف، ولايحسّ شبيه الآلة فى الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسّى فى الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فانمّا يكون إذا قبل الاستقرار، ولهذا تكون اللذة الحسيّة هى الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّى فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يكن لذّة. فكذلك الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هى الرجوع الى الحال الطبيعيّة. فاذا بلغت لم تكن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب فى بعض الأشياء لوقوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هى الاحساس بذلک الرجوع من جهة ما ذلک الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هى الاحساس بالملائم، وكذلک كلّ لذّةٍ وملائم كلّ شىء هوالخيرُ الذى يخصّه، والخيرُ الذى يخصّ الشيء هو كماله الذى هو فعلُه، لاقوّته.

فملائمُ النفسِ الناطقةِ تعقّلُ الخير المحضِ والموجوداتِ الكائنةِ عنه على النظامِ الذى يجعلهافى واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراکُ النفس الناطقةِ لهذا الكمالِ هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذى للشىء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدر كه، فلا يلتذّبه، او يشتهى ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارج، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتىّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلک الشمُّ للروايح. والسّبب فى ذلک أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلک ليس بعجيبٍ أن لاتستلذَّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلک، إمّا لمرض نفسانىّ، وإمّا لِلبدن الذى يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الى مالها بالطبع، فكذلک مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلک لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوى واكثر والزم للذات.

فامّا قوتّها، فلأنّ الادراک عقلىّ محصّل لحقيقة الشيء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانىّ فادراكه ظاهرىّ غير متوغّل إلى حقيقة الشىء الملائم، بل إنّما يصل إلى ظاهره وبسيطه، وكذلک مايجرى مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً اورائحة او ماأشبهها بل الشيء الذى هو البهاء

المحض والخير المحض والذى عنه يفيض كلّ خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذّة، وكذلک مايعدّ من الجواهر الروحانيّة الملکيّة التى هى معشوقات بذواتها.

وأمّا اكثر، فلانّ مدرک العقل هوالكلّ ومدرک الحسّ بعض من الكلّ، والحس بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرک معقول يلائمه ويكمل ذاته.

وامّا ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التى يعقلها العقل تصيرذاته، فيرى ذلک الجمال لذاته، والمدرک أيضاً ذاته.فالمُدرک والمُدرَک راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاد الى المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فى ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذّة التى للمبدأ الأوّل بذاته و بادراک ذاته، وللروحانيين.

ومعلوم أنّ اللذّة التى لها والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهى هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا فى ذلک مثل العنّين، فانّه لايحنّ الى لذّة الجماع ولايشتهيه، لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلک ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فكذلک حالنا فى اللذّة التى نعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوكنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لكنّا لاندركها إلاّ ويحصل لنا هذه اللذّة والسعادة،ولكنّا لاندركها ولاندرک الملائمة التى لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وكنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقيقيّةَ واتّصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتّة إلى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا فى السعادة الحقيقيّة التى لايمكن أن توصف.

ونحن فى الدنيا وفى البدن قد نلتذّ بعض اللذّة بادراک الحقّ، إلاّ أنّها

ضعيفة خفيّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة. وإنّما يكون مفارقتناالبدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنيّة ممّا يحصل على سبيل الاذعان، فانّا في الدنيا لم نكن مستغرقي الأنفس في الأبدان وكان البدن مع ذلک يعوقنا عن الشعور بلذّة الكمال الذی نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهيئات التي للنفس مع البدن وللاقبال الذى للنفس على البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلک الهيئات بأعيانها كانت كأنّها غيرُ مفارقةٍ، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلک فيحدث نوع من الأذیٰ عظيماً، وذلک لأنّ هذه الهيئات مضادّة لجوهر النفس غريبة، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلک الاقبال فيجب أن تحسّ بمايضادّها فتتأذیٰ به أشدّ أذیً.

وهذا نظيرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فيغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلک أحسّ به، ولكن لأنّ هذه الهيئات غريبةٌ فلايبعد أن يكون ممّايزول على الدهر. ويشبه أن تكون الشرائع جائت بمثل ذاالمعنى، فقيل: «إنّ المؤمن الفاسق لايخلّدُ في العذاب».

وأمّا النقص الذاتي للشاعر به فیالدنيا والكاسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارک الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تامّاً، والمعوّل على العصبيّة والجحد: فهي الداء العياء. والألم الكائن عنه بازاء اللذّة الكائنة عن مقابله.

وكما أنّ اللذة الآخريّة أجلُّ من كلِّ إحساس ملائم، من مزاج او التيام تفرّقِ اتصال، كذلک ذلک الألم أشدُّ من كلّ إحساس بمناف من مزاج ناريّ او زمهريریّ، او تفرّق اتّصال بكلّ ضرب وقطع. ونحن أيضاً لانتصوّر ذلک الألم للمعنى الذی قررّناه. وكما أنّ الألم الحسّی هو الاحساس بالمنافي بالشوق والحركة إلى ضدّه، كذلک هذا الألم.

وكما أنّ الخَدِرَ لآفة عرضت له لايُحِسُّ بالسببِ المولم، والمريضَ لايشتهي الطعامَ وإن كان به جوعٌ بوليموس وهو لايشعر به، فاذا زال السببُ أحسّ بالشوق الطبيعيّ الذي له الى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلك النفس في البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لها الذي يخصّها بعد التنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله في جوهره.

واعلم أنّه كما أنّ الصبيان لايحسّون باللذات والآلام التى تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلك صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدركي العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ۱۵]

في السعادة والشقاوة الوهميّة في الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فانّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كل نفسٍ ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ، فان رحمة الله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاكِ.

قال بعض أهل العلم[1]، ممن لايجازف في ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بما هو أعلىٰ من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلّق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يَعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التى ذكرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماويّاً، لا أن

۱ ـ قال نصير الدين الطوسى: وأظنه يريد الفارابى. (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۵).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلک الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لا يمکن، بل يستعمل ذلک الجرم لامکان التخيّل، ثم تتخيّل الصور التي کانت معتقدةً عنده و في وهمه. فان کان اعتقاده في نفسه و في افعاله الخير و موجبَ السعادة، رأی جميلاً، فيتخيّل أنّه مات، وقبر، وکان سايرما في اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يکون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذی يسمّی روحاً، الذی لايشکّ الطبيعيّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا يتحلّل ذلک الروح مفارقاً للبدن و الأخلاط، ويقوم، لکانت النفس تلازمه الملازمة النفسانيّة.

قال: وأضداد هؤلآء من الأشرار يکون لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيلون أنّه يکون لهم جميع ماقيل فی «السنّة» التی کانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلی البدن فی هذه السعادة والشقاوة، بسببِ أنّ التخيّل والتوهم إنّما يکون بآلةٍ جسمانيّةٍ.

وکلُّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقييون يتلذّ ذون بالمجاورة، ويعقل کلّ واحد ذاته و ذات مايتصل به، ويکون إتصال بعضها ببعض، لاعلی سبيل اتصال الأجسام، فتضيقُ عليها الأمکنة بالازدحام ولکن علی سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزدادفسحةً بالازدحام.

[فصل ١٦]

الشروع فی ذکر النبّوة وأنّ الانبياء کيف يوحی اليهم بالمعقولات بلا تعلّم بشریّ

الناس المستحقون لاسم الانسانيّة هم‌الذين يبلغون فی‌الآخرة السعادةَ الحقيقيّة، وهؤلآء علی مراتب أيضاً. وأشرفهم وأکملهم الذی يختصّ بالقوّة

النبويّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصٌ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ فی انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقليّة، وذلک أن يكونَ هذا الانسانُ، بحدسه القویّ جدّاً،من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الاولیٰ إلی الثانية فی أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّايدفعه العقلاءُ. والحدسُ هو التفطّنُ للحدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جاءت بالحدسِ، فهذا حَدَسَ شيئاً، وذلک الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَدَسَ شيئاً آخر. كذلک، حتّیٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلِّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائل أولیٰ من بعض. ثمّ من الأنفس ماهو كثيرُالحدسِ، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وكما أنّ النقصان فی الحدسِ ينتهي الی عدم الحدسِ، فيكونُ واحدٌ من الناس لاسبيل له إلی حدس شيء او تعلّم، بل ويكون ممّن لايمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلک يمكن أن يكونَ فی طرفِ الزّيادة مَنْ يَحدُس اكثَر الأشياء او كلَّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لايجوزُ أن يتوهّم ازيدُمنه، إلی أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالک تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع فی زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع فی زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلک قديمكنُ أن يكون للحدس القصير حدّ اوقريبٌ من الحّد، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يَحدُسُ المعقولاتِ كلّها او اكثرها فی أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقليّة إلی الثوانی العقليّة علی سبيلِ التركيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قويّةً غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هوأشرفُ الأنبياء وأجلُّهُم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصتّه هذه، ساير الخواصّ التى أذكرها. وهذا الانسان كأنّ قوّتَهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التى قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

[فصل ١٧]

فى أنّ الوحىَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبّوةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخُرىٰ فهى متعلقةٌ بالخيال الذى للانسانِ الكاملِ المزاج. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقديكونُ هذا لاكثرِ الناس فى حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبىّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ فى حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ فى معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التى بان لنا فى‌ما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري فى العالم العنصرىّ، وأنّ ذلك كيف هو، وأنّ هذه الأنفس فى الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هى المعنى الذى هناك يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثُر مايرىٰ ممّا هناك هو مُجانس لأحوال بدن هذه‌النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كلياً فانّما يتأثر منها فى الاكثر تأثراً اكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فى‌الأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقلىّ فذلك شىء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيال يقطعه عن خاصّ أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهوالحسّ، فانّ النفس والحاسّ المشترك إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات اَعرضتنا عن الخيال. وجَذَبتا الخيالَ اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قوىٌّ. والثانى فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ، فاذا تعطل فعله عند النوم، وامّا العقل، فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أموراً ليست، فيقوى ذلک فى خيالهم، حتّىٰ يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فتكون كأنّها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفسِ بما فى المحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة فى حالِ اليقظةِ، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلک، وربّما كان فى الخيال إذا كان من أُمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فيجذبُ النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها فى الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدتِ الأحوالَ التى من هذا العالم فى ذلک العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففى أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكى كل ماشاهد من ذلک بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلک بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلک فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخَمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةٌ عن أيّ معنىً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر في شيء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرَّ في ذلك شيئاً بعد شيءٍ حتّى نسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يرجعُ بالعكس أنّ الذي يتخيّله في الخيال عن أيّ شيء لاح له، وذلك أيضاً عن أيّ سببٍ وقع في وهمه، فلا يزالُ يرجعُ القهقرى، حتّى يبلغَ أوّلَ فكرتهِ.

[فصل ۱۸]

في الامور العظيمة التي يراها ويسمعها الأنبياء وهي محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جدّاً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بالكليّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلك العالم وأمكنه ذلك في اليقظة واجتذب الخيال معه فرأى الحقَّ وحفظه. وعمل الخيال عمله، فخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لايمكن ان يوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذي يجري اليه الخيال مرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّي كلاهما اويؤدّي أحدهما اويؤدّي واحد الى خاصيّ و واحد الى عاميّ.

وليس تخيّلُ النبيِّ يفعل هذا في الاتصال بمبادي الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال ويتخيل تلك المعقولات ويصوّرها في الحس المشترك فيرى الحسُّ لله عظمة وقدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ۱۹]

في أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شيءٌ من الإنذار بالكائناتِ، وذلك لأنّ مزاجَهم رديّ وخيالَهم قويّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذي في الدماغ، الملطِّفِ المجفّفِ إيّاه.

فلو داءةِ مزاجِهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّىٰ لايكادُ يُذعِنُ للحسّ و حتّىٰ أنّ ذلک الانسانَ يمرُّ به شىءٌ ولايراه، ويسمعُ صوتاً فلايحسُّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاج الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيال لايمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهى أن يحدثَ فى النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يمانعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمَّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىَّ الاسْتيلاء عليها، أمكَن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلک مبذولٌ له وفى سحبه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أُموراً من أحوال ذلک العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

[فصل ٢٠]

فى كيفيّة جوازكون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفىالعين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوها مها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغييرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قررّنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأ نفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثيرٍ من الآلام؛ وبرودةٌ قويّةٌ، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأ مراض، بل

للهلاکِ.

وقد تکونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ و حركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها في الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلک قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ في العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التى ذكرناها، في فصلِ العناية والتدبيرِ، فليتذكر ذلک هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا البابِ، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلک الاعتقاد، فدخل مزاج ذلک الشيء آفةٌ. والأوهامُ التى تنسبُ إلى بعض الأُمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا في كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجَنّبنا الزيغ والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيمانرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطبيب، فى‌ذى‌الحجة، سنة ثمانين وخمس‌ماية.

XXIV Nasîr al-dîn Tûsî (1201 - 1274)
Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumî, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Âmirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr, with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al - Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-

WISDOM OF PERSIA

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

AL - MABDA' WA AL - MA'ÂD

(The Beginning And The End)

By

Ibn i Sînâ

edited by

A. Nûrânî

Tehran 1984